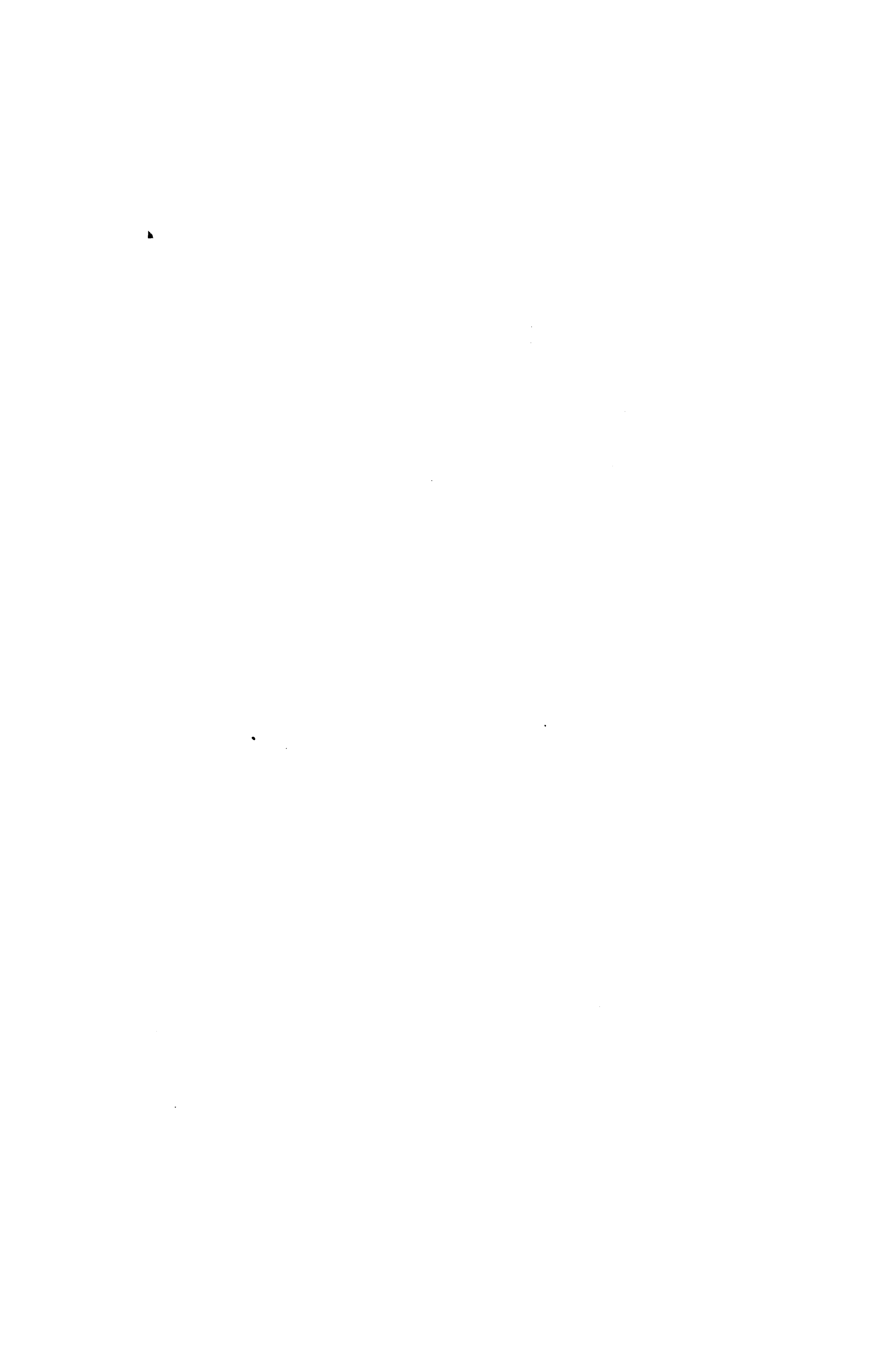
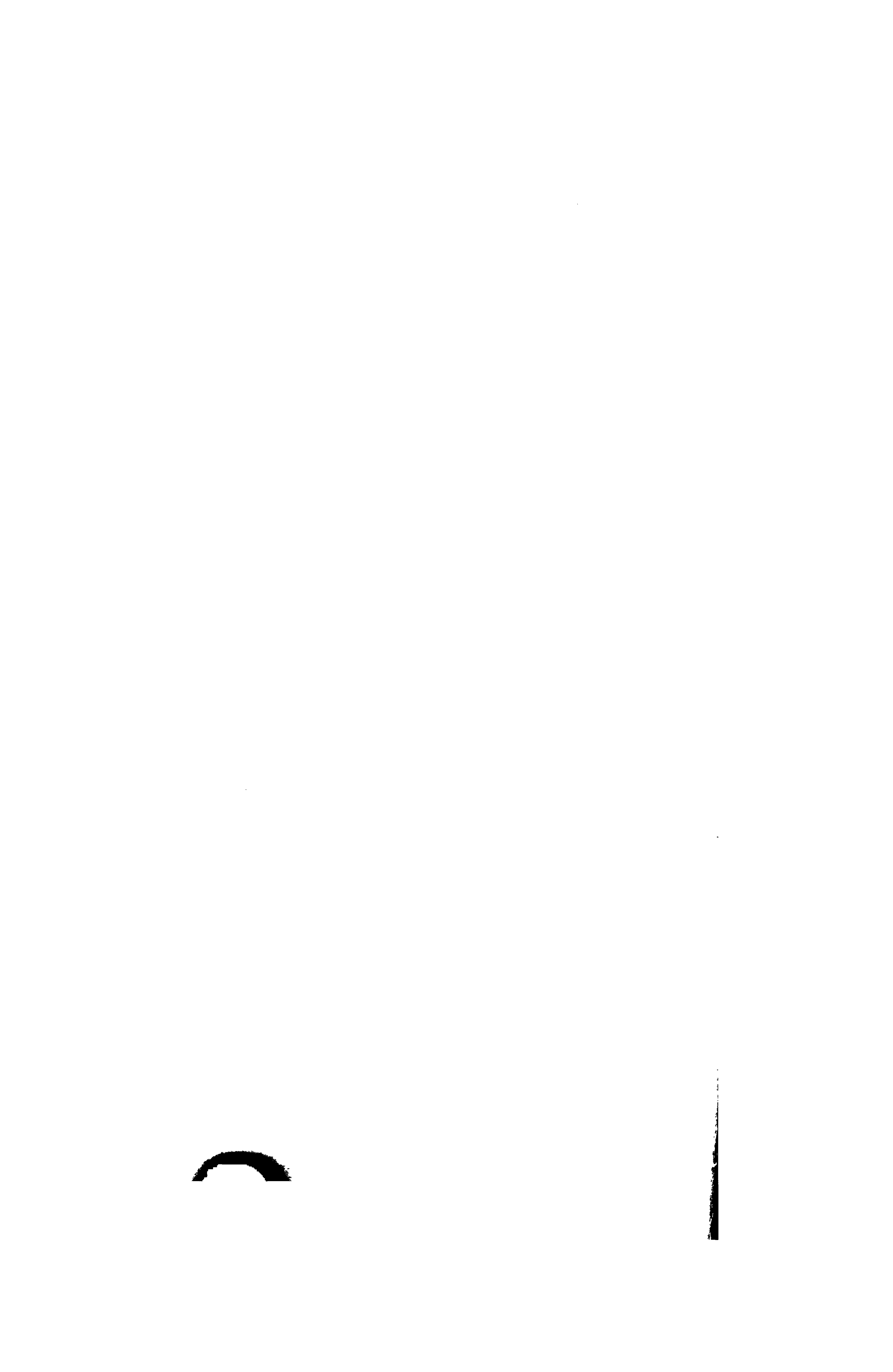



NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06826374 2









Handbuch
der
christlichen Sittenlehre.

Von

Dr. Christoph Friedrich Ammon.

Erster Band.

Leipzig,
bei Georg Joachim Göschen 1823.



Vorrede.

Wiederholte und mannichfache Veranlassungen führen den Verfasser dieser Schrift zu einer Wissenschaft zurück, mit der er sich in dem Laufe seines Lehramtes, nicht ohne immer neue Liebe und Vorliebe, oft und vielseitig beschäftigt hat. Von Kindheit an, durch meine Art, zu empfinden, durch meine Erziehung und meine Schicksale in die Welt des Gemüthes zurückgewiesen, habe ich das innerste Denken und Streben des Menschen schon frühe als den Kern, seine häußlichen, bürgerlichen, kirchlichen Verhältnisse aber nur als die Schale unseres irdischen Daseyns betrachtet. Die akademische Laufbahn, welche ich als Jüngling betrat, machte mich mit den verschiedenen Formen der Sittenlehre bekannt; sie fiel in eine Zeit, in der sich die kategorischen, absoluten und einzigmöglichen Systeme der Philosophie mit großer Schnelligkeit folgten, und hat unmerklich auch die Bestrebungen meines Wirkungskreises in den Kampf und Wechsel der Partheien hereingezogen.

Aber dauerhaft war diese Begeisterung nicht; selbst die Kantische Moral, nach der christlichen die tiefste und gründlichste, welche die Geschichte aufzuweisen hat, weckte Zweifel und Bedenklichkeiten in mir, die mich schmerzlich beunruhigten und entzweieten; ihre Entwickelung und Gestaltung ist in die wiederholten Ausgaben meiner moralischen Lehrbücher, und noch mehr in die Vorlesungen übergegangen, die mir mein Beruf zur Pflicht machte. Es war der letzte Kreislauf meiner akademischen Vorträge dieser Wissenschaft, in dem ich meine Formungen derselben mit der mir möglichsten Unbefangenheit einer neuen Kritik unterworfen hatte, als ich mich, unter großen Bewegungen der Zeit, in ein anderes Amtsverhältniß versetzt sah, welches mich von der Schule nur entfernt hat, um mir die Wissenschaft und das Leben in näherer und unmittelbarer Berührung zu zeigen. Meine sittlichen Beobachtungen auf allen diesen Standpuncten können einseitig und beschränkt seyn, wie der Horizont des Auges, welches sie auffaßte; aber sie frei und bescheiden mitzutheilen wird mir gestattet seyn, da mich die Erfahrung in den Stand setzt, das klar und deutlich zu bestätigen, was mir sonst minder klar und unter gegenseitigen Mißverständnissen auszusprechen vergönnet war.

Die Moral ist keine Wissenschaft des Buchstabens, sondern des Lebens; ihr Gesetz

ist, wie Paulus so kräftig erinnert [1]), von keines Menschen Hand, weder auf steinerne Tafeln, noch auf vergängliches Papier, sondern von Gott selbst in unser Herz geschrieben. Wesen eines Geschlechtes, welche beschränkt und abhängig sind, wie wir, können uns zwar Bürden und Lasten auflegen, oder unseren Kräften und Bestrebungen eine bestimmte, äußere Richtung geben; aber verpflichten und den Willen durch die heilige Kraft des Gewissens lenken kann Gott allein. Vor dem Richterstuhle unseres Innern hört jeder Zwang und jede Gebundenheit auf, die uns in das himmlische Gesetz der Freiheit nicht durchschauen läßt [2]), oder gar feindlich mit ihm entzweien will. Die Sittenlehre hat daher nichts mit den wandelbaren Disciplinen gemein, die entweder ein flüchtiges und beschränktes Spiel der Willkühr zu dem Range der Gesetze erheben [3]), oder das Wesen der Gesetzmäßigkeit in der mechanischen Bewegung einer früheren Zeit aufsuchen wollen. Denn wie wichtig es auch für unsere geselligen Verhältnisse seyn mag, sie mit einer Festigkeit zu regeln, an der sich jede Wandelbarkeit unserer Neigungen brechen muß; so ist doch gerade diese

1) Röm. II, 15. 2. Kor. III. 3. f.

2) Jak. I, 25.

3) Lex est *ratio summa, insita in natura: vulgus* legem appellat, quae *scripto* sancit, *quod vult. Cicero* de legg. I, 6.

Beharrlichkeit nur in der Vernunft zu suchen, und es wird daher viel leichter seyn, einen Palast auf die Fluthen des Meeres zu bauen, als in irgend einer vorhergegangenen Zeit einen sicheren Ruhepunct des politischen Stabilism zu finden [4]. Dem sittlichen Forscher genügt weder der kühne Aufflug zu Idealen, welcher der Stetigkeit ermangelt, mit der ihn Geschichte und Erfahrung leitet, noch das blinde Wühlen und Sichselbstbegraben unter den Ruinen des Alterthums; und wenn dennoch Beides, Jenes mit dem Dünkel eitler Weisheit, Dieses mit der Anmaßung halbgelehrter Unwissenheit geschieht, so kann hiebei der freie Sittenlehrer immer die Unabhängigkeit und Würde behaupten, zu der sich

4) So nennet Bignon (les cabinets et les peuples. Paris 1822.) das System des Herkommens, welches Tertullian als die Ketzerei einer alten Gewohnheit (de virginibus velandis I, 1.), Luther und Kant als das System der faulen Vernunft bezeichnen. Es stammt aus der jüdischen Synagoge, in der man, um der Mühe des eigenen Denkens überhoben zu seyn, eine von Moses durch Josua, die Richter, Propheten, großen und kleinen Sanhedristen hindurchlaufende Weihe der Tradition und Auflegung der Hände ersann, die in der Folge von der lateinischen Kirche wieder aufgegriffen und auf weltliche Verhältnisse übergetragen worden ist. Man vergl. *Vitringa* de Synagoga vetere. Franequerae 1696. p. 841. f. *Rau* de Synagoga magna. Traiecti ad Rhen. 1726. p. 69. f. In der Vorrede zur *Summa theol. christ.* (Lips. 1816. Ed 3. p. XIV. s.) ist die Ansicht des Verf. von dem wahren Verhältnisse des Historischpositiven zum Idealen eröffnet.

Uebereilung und träge Gewohnheit nie erheben werden.

Die Moral ist eben deswegen auch nicht die ausschließende Wissenschaft irgend einer Kirche, oder Secte, sondern heilbringende Weisheitslehre für jeden freien und vernünftigen Menschen [5]. Der Glaube, so lange er nicht auf den sicheren Grund der Wissenschaft gebaut ist, trägt zwar das Gepräge einer Subjectivität, welche leicht engherzig und eben daher geistlichstolz, absprechend und verdammenslustig wird. Gerade diejenigen Völker, deren Glaubenslehre noch, wie eine Nebelgestalt, zwischen Himmel und Erde schwebt, gefallen sich in dem aus der jüdischen Synagoge herübergeflossenen Wahne alleinseligmachender Meinungen, der den Stolz ihrer Unmündigkeit nährt und sie zu einem wilden Eifer der Schwärmerei begeistert. Aber wie groß auch dieser afterdogmatische Kirchenhochmuth seyn mag, so ist es doch noch keiner Secte beigefallen, der anderen die Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit des Handelns, die ihrer Natur nach eine von dem Schöpfer eröffnete Quelle der Freude und Seligkeit ist, abzusprechen. Jeder freie, denkende Mensch kann auch moralischgut, vollkommen und glücklich werden; es giebt folglich, wenn wir nicht von todten Schul-

5) Τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν. Weish. Salom. IX, 19.

systemen, sondern von der lebendigen Ordnung Gottes sprechen, keine besondere philosophische und theologische, keine orthodoxe und keine heterodoxe, keine protestantische, reformirte, oder unreformirte Moral, sondern einzig und allein nur eine katholische, und zwar in demselben Sinne, als wir nur an einen Gott, an eine Wahrheit, an einen Weg zum Vater, an ein Gelübde eines reinen und guten Gewissens glauben [6]. Sollte hier eine Parthei durch blinden Glauben und ungerechte Gewalt den Lauf der Wahrheit aufhalten, durch welche den Menschen allein geholfen werden kann [7]; dort eine andere das Wesen der Gottesverehrung in äußerem Berg- und Tempeldienst suchen [8]; wieder eine andere sich zum endlosen Analysiren, Speculiren und Protestiren berufen halten [9]; so würden sie sämmtlich den Weg der Pflicht verlassen, weil die Wahrheit, als einziges Vorbild der Tugend, zwar durch freies Forschen gesucht, die gefundene aber festgehalten und in die fromme That verwandelt werden muß, daß man nicht ewig suche. [10] Wer

6) Ephes. IV, 4. f. 1. Petr. III, 21.

7) Röm. I, 18. Tim. II, 4.

8) Joh. IV, 21. f. Kol. II, 18.

9) Kol. II, 8. 1. Tim. VI, 4. f. Jak. I, 8.

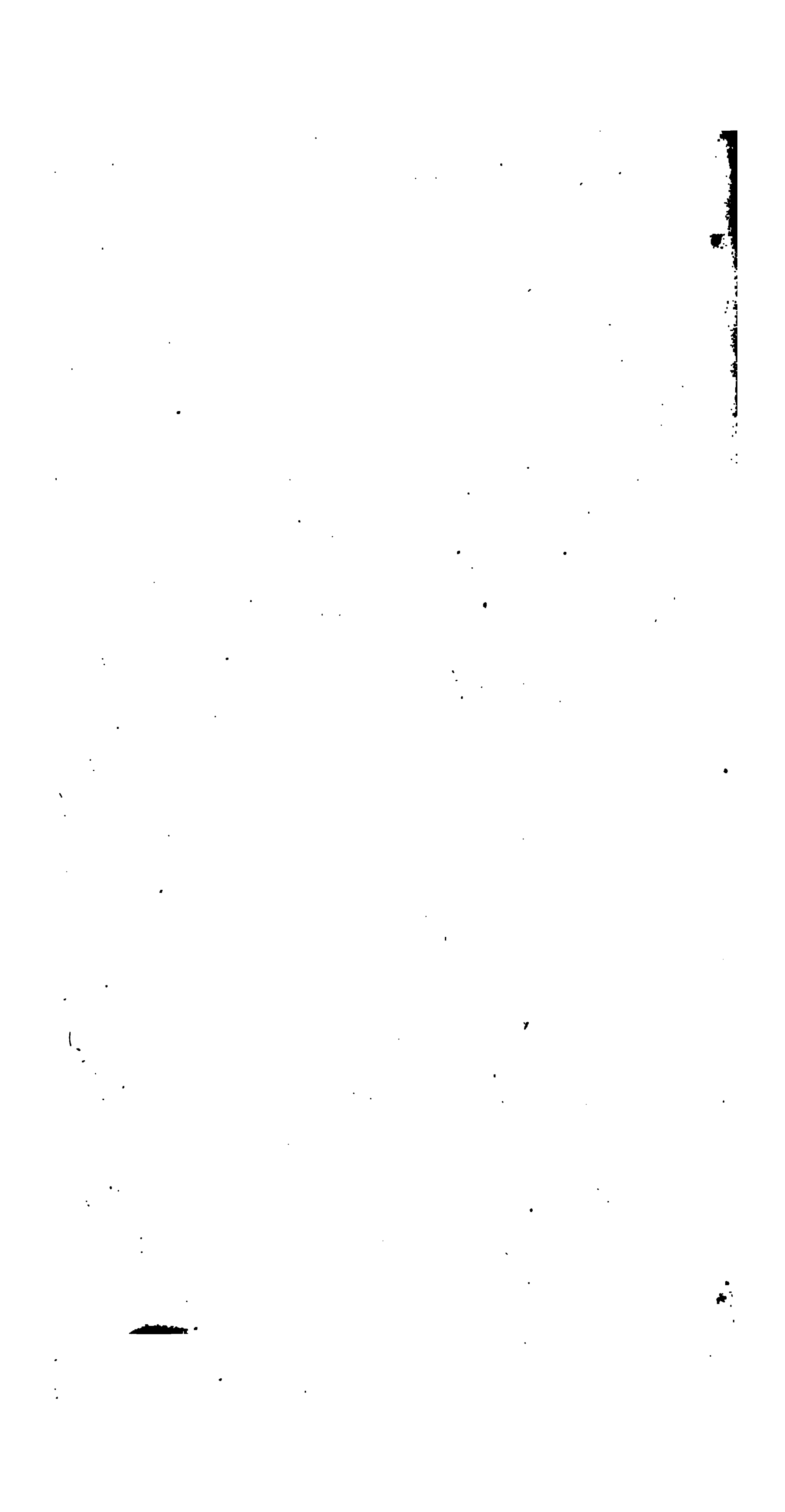
10) *Finis est quaerendi, pulsandi et petendi.* Qui semper quaerit, non inuenit. *Tertullianus* de praescriptionibus adu. haereticos c. 10.

diese Ansicht zu frei und kühn findet, der kann zwar als ein statutarischer Lehrer wohl geeignet seyn, seine Schüler zu guten Gewohnheiten abzurichten, die der Tugend ähnlich sind; aber die höhere Weisheit des Lebens ist ihm noch fremd, und er vermag daher auch Andere nicht zu der Quelle des Lichtes und der Freude zu führen, die er selbst noch nicht gefunden hat [11]).

Die Moral ist zwar eine Tochter des Glaubens, aber keine unmündige, sondern eine selbstständige und freigelassene. Alle Tugend kommt aus der Liebe, und alle Liebe aus dem Glauben, der sich durch sie wirksam und kräftig beweißt [12]); daher die Abhängigkeit der christlichen Sittenlehre von der theoretischen Theologie seit der Entstehung des Christenthums bis nach der Reformation, und wiederum ihre Ausartung von der Zeit an, wo man ohne Glauben über Pflicht und Gewissen zu sprechen gewagt hat. Aber so gewiß es auch ist, daß man einzelne Pflichten, wie die Vermeidung des Selbstmordes und die Hoffnung einer besseren Zukunft, ohne theologische Principien gar nicht zu begründen vermag; so gewiß ist doch die Moral eine Wissenschaft, die, gleich einer mündig gewordenen und aus der mütterlichen Gewalt ent-

11) Matth. XV, 14.
12) Gal. V, 6.





Handbuch

der

christlichen Sittenlehre.

Von

Dr. Christoph Friedrich Ammon.

Erster Band.

Leipzig,
bei Georg Joachim Göschen 1823.

in dem Willen und einer aus ihm, man weiß nicht wie, hervorgehenden praktischen Vernunft; denn wie rein und fromm er sich auch gebehrden mag, so ist er doch, als vollziehendes Vermögen, nicht zur Gesetzgebung, sondern zum Gehorsam berufen. Wird sich hingegen der Mensch, zuerst seiner selbst, dann seiner Stellung in der Welt, und zuletzt des Ersten und Letzten bewußt, dessen heiliges Bild er in seiner Vernunft trägt; so steht er auch an der Quelle des sittlichen Denkens und Wollens, sein Bewußtseyn wird nun Gewissen, der erste Grund der Dinge, der, wie die erste Zahl, in seinem Gemüthe liegt, und in welchem Denken und Seyn zusammenfällt, tritt nun als die höchste Zweckursache vor seine Seele, und die Bestimmung seines Daseyns, freie Erkenntniß der Wahrheit und Vollendung durch den zu ihr hinanstrebenden Willen, kündigt sich ihm, als Thatsache und heiliges Machtgebot des Schöpfers, mit voller Klarheit und unwiderstehlicher Gewißheit an. Er darf jetzt nur die Augen öffnen, den Schauplatz seines Wirkens und die wunderbar abgemessene Ordnung der Dinge zu betrachten, die ihn, dem Geiste und Körper nach, umschließt; er darf jene leitende Grundidee seines Gewissens nur unter der Leitung der Geschichte, der Erfahrung, der frommen und heiligen Männer ausbilden, die vor ihm gelebt haben; er darf endlich jenes göttliche Licht nur in

Vorrede.

Wiederholte und mannichfache Veranlassungen führen den Verfasser dieser Schrift zu einer Wissenschaft zurück, mit der er sich in dem Laufe seines Lehramtes, nicht ohne immer neue Liebe und Vorliebe, oft und vielseitig beschäftigt hat. Von Kindheit an, durch meine Art, zu empfinden, durch meine Erziehung und meine Schicksale in die Welt des Gemüthes zurückgewiesen, habe ich das innerste Denken und Streben des Menschen schon frühe als den Kern, seine häußlichen, bürgerlichen, kirchlichen Verhältnisse aber nur als die Schale unseres irdischen Daseyns betrachtet. Die akademische Laufbahn, welche ich als Jüngling betrat, machte mich mit den verschiedenen Formen der Sittenlehre bekannt; sie fiel in eine Zeit, in der sich die kategorischen, absoluten und einzigmöglichen Systeme der Philosophie mit großer Schnelligkeit folgten, und hat unmerklich auch die Bestrebungen meines Wirkungskreises in den Kampf und Wechsel der Partheien hereingezogen.

Aber dauerhaft war diese Begeisterung nicht; selbst die Kantische Moral, nach der christlichen die tiefste und gründlichste, welche die Geschichte aufzuweisen hat, weckte Zweifel und Bedenklichkeiten in mir, die mich schmerzlich beunruhigten und entzweieten; ihre Entwickelung und Gestaltung ist in die wiederholten Ausgaben meiner moralischen Lehrbücher, und noch mehr in die Vorlesungen übergegangen, die mir mein Beruf zur Pflicht machte. Es war der letzte Kreislauf meiner akademischen Vorträge dieser Wissenschaft, in dem ich meine Formungen derselben mit der mir möglichsten Unbefangenheit einer neuen Kritik unterworfen hatte, als ich mich, unter großen Bewegungen der Zeit, in ein anderes Amtsverhältniß versetzt sah, welches mich von der Schule nur entfernt hat, um mir die Wissenschaft und das Leben in näherer und unmittelbarer Berührung zu zeigen. Meine sittlichen Beobachtungen auf allen diesen Standpuncten können einseitig und beschränkt seyn, wie der Horizont des Auges, welches sie auffaßte; aber sie frei und bescheiden mitzutheilen wird mir gestattet seyn, da mich die Erfahrung in den Stand setzt, das klar und deutlich zu bestätigen, was mir sonst minder klar und unter gegenseitigen Mißverständnissen auszusprechen vergönnet war.

Die Moral ist keine Wissenschaft des Buchstabens, sondern des Lebens; ihr Gesetz

ist, wie Paulus so kräftig erinnert [1]), von keines Menschen Hand, weder auf steinerne Tafeln, noch auf vergängliches Papier, sondern von Gott selbst in unser Herz geschrieben. Wesen eines Geschlechtes, welche beschränkt und abhängig sind, wie wir, können uns zwar Bürden und Lasten auflegen, oder unseren Kräften und Bestrebungen eine bestimmte, äußere Richtung geben; aber verpflichten und den Willen durch die heilige Kraft des Gewissens lenken kann Gott allein. Vor dem Richterstuhle unseres Innern hört jeder Zwang und jede Gebundenheit auf, die uns in das himmlische Gesetz der Freiheit nicht durchschauen läßt [2]), oder gar feindlich mit ihm entzweien will. Die Sittenlehre hat daher nichts mit den wandelbaren Disciplinen gemein, die entweder ein flüchtiges und beschränktes Spiel der Willkühr zu dem Range der Gesetze erheben [3]), oder das Wesen der Gesetzmäßigkeit in der mechanischen Bewegung einer früheren Zeit aufsuchen wollen. Denn wie wichtig es auch für unsere geselligen Verhältnisse seyn mag, sie mit einer Festigkeit zu regeln, an der sich jede Wandelbarkeit unserer Neigungen brechen muß; so ist doch gerade diese

1) Röm. II, 15. 2. Kor. III. 3. f.

2) Jak. I, 25.

3) Lex est *ratio summa, insita in natura*: *vulgus* legem appellat, quae *scripto* sancit, *quod vult.* Cicero de legg. I, 6.

Beharrlichkeit nur in der Vernunft zu suchen, und es wird daher viel leichter seyn, einen Palast auf die Fluthen des Meeres zu bauen, als in irgend einer vorhergegangenen Zeit einen sicheren Ruhepunct des politischen Stabilism zu finden [4]). Dem sittlichen Forscher genügt weder der kühne Aufflug zu Idealen, welcher der Stetigkeit ermangelt, mit der ihn Geschichte und Erfahrung leitet, noch das blinde Wühlen und Sichselbstbegraben unter den Ruinen des Alterthums; und wenn dennoch Beides, Jenes mit dem Dünkel eitler Weisheit, Dieses mit der Anmaßung halbgelehrter Unwissenheit geschieht, so kann hiebei der freie Sittenlehrer immer die Unabhängigkeit und Würde behaupten, zu der sich

4) So nennet Bignon (les cabinets et les peuples. Paris 1822.) das System des Herkommens, welches Tertullian als die Ketzerei einer alten Gewohnheit (de virginibus velandis I, 1.), Luther und Kant als das System der faulen Vernunft bezeichnen. Es stammt aus der jüdischen Synagoge, in der man, um der Mühe des eigenen Denkens überhoben zu seyn, eine von Moses durch Josua, die Richter, Propheten, großen und kleinen Sanhedristen hindurchlaufende Weihe der Tradition und Auflegung der Hände ersann, die in der Folge von der lateinischen Kirche wieder aufgegriffen und auf weltliche Verhältnisse übergetragen worden ist. Man vergl. *Vitringa* de Synagoga vetere. Franequerae 1696. p. 841. f. *Rau* de Synagoga magna. Traiecti ad Rhen. 1726. p. 69. f. In der Vorrede zur *Summa theol. christ.* (Lips. 1816. Ed 3. p. XIV. s.) ist die Ansicht des Verf. von dem wahren Verhältnisse des Historischpositiven zum Idealen eröffnet.

Uebereilung und träge Gewohnheit nie erheben werden.

Die Moral ist eben deswegen auch nicht die ausschließende Wissenschaft irgend einer Kirche, oder Secte, sondern heilbringende Weisheitslehre für jeden freien und vernünftigen Menschen [5]. Der Glaube, so lange er nicht auf den sicheren Grund der Wissenschaft gebaut ist, trägt zwar das Gepräge einer Subjectivität, welche leicht engherzig und eben daher geistlichstolz, absprechend und verdammenslustig wird. Gerade diejenigen Völker, deren Glaubenslehre noch, wie eine Nebelgestalt, zwischen Himmel und Erde schwebt, gefallen sich in dem aus der jüdischen Synagoge herübergeflossenen Wahne alleinseligmachender Meinungen, der den Stolz ihrer Unmündigkeit nährt und sie zu einem wilden Eifer der Schwärmerei begeistert. Aber wie groß auch dieser afterdogmatische Kirchenhochmuth seyn mag, so ist es doch noch keiner Secte beigefallen, der anderen die Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit des Handelns, die ihrer Natur nach eine von dem Schöpfer eröffnete Quelle der Freude und Seligkeit ist, abzusprechen. Jeder freie, denkende Mensch kann auch moralischgut, vollkommen und glücklich werden; es giebt folglich, wenn wir nicht von todten Schul-

5) Τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν. Weish. Salom. IX, 19.

konnten sie auch allein der Gefahr nicht ausgesetzt seyn, ihn zu schmähen, und durch seine Lästerung zu Grunde zu gehen. Auch die Abläugnung der Wunder Jesu war mehr veranlassende, als wesentliche Ursache jener Sünde; denn Jesus begnügt sich in den Vorhergehenden mit einer kurzen Rüge der pharisäischen Logik; seine Wunder kamen überdieß vom Vater, und nicht von dem heiligen Geiste; es war nach seiner eigenen Warnung schwer, diabolische und himmlische Wunder zu unterscheiden [24]); die Schüler der Pharisäer trieben ja selbst Dämonen durch salomonische Zauberformeln aus, und wenn es Jemand versucht hätte, die Künste des Pharisäers Eleazar, der nach Josephus Teufel im Angesichte Vespasians austreibt, auf eine infranaturalistische Causalität zurückzuführen, so würde er mehr psychologisch-tadelnswürdig, als moralisch-verdammlich gehandelt haben. In jedem Falle ist unter dem heiligen Geiste, den jene Sünde beleidigte, nicht eine Personification des göttlichen Wesens, sondern der religiöse Sinn zu verstehen, den er in den menschlichen Gemüthern erzeugt, [25]) und der schon von den Stoikern eben so lebendig gefaßt,

24) Matth. XXIV, 24. 2. Thess. II, 9.

25) Röm. VIII, 9. 14.

als geschildert wurde [26]). Dieser religiöse Sinn ist aber nichts Anderes, als das religiöse Bewußtseyn, oder die heilige Gottesidee in uns, die man nicht vorsätzlich verdunkeln, oder unterdrücken kann, ohne sich stolz und eigenwillig über alles Göttliche und Heilige zu erheben und die Grundfeste aller Wahrheit und Sittlichkeit in dem Gemüthe zu erschüttern. Es heißt daher diese Sünde unerlaßlich, weil derjenige, der sie begangen, sich, wie Luther trefflich erinnert, nicht mehr bessern will und nicht mehr bessern kann. Er will sich nicht mehr bessern, weil er einmal stolz und empörerisch jede Abhängigkeit von Gott und seinem heiligen Willen abgeworfen hat, gleich dem freventlichen Beleidiger, welcher nie verzeiht und noch viel weniger um Verzeihung bittet, weil er sich nicht überwinden will, ein Unrecht zu widerrufen, welches zu tief in der Richtung seines bösen Willens gewurzelt und mit ihm Eins geworden ist. Er kann sich nicht mehr bessern; denn er hat die Welt des Lichtes, die ihm Gott in das Herz legte, zerstört und sich dafür eine Welt der Dunkelheit und Verblendung geschaffen, die sein Bewußtseyn umnebelt; er hat das Gleichgewicht der sittlichen Freiheit verloren, so, daß die Wagschale des Bösen das Uebergewicht in seiner

26) Sacer intra nos spiritus sedet; hic, *prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Seneca* epist. 41. Man vergl. die von Wetstein bei 1. Kor. III, 16. gesammleten Stellen.

Seele gewinnt und ihm nur die Wahl zwischen einer und der anderen Sünde übrig bleibt. Es giebt ja Menschen, welche nicht mehr glauben, nicht mehr beten, dem Reitze der Trunkenheit, der Wollust, des Diebstahls nicht mehr widerstehen können und zuletzt unter wütenden Gotteslästerungen ihre freventliche Seele aushauchen. Vor Gott, der jeden Stolz demüthigen und jedes harte Herz erweichen kann, ist freilich keine Sünde absolut - unerlaßlich; aber die bedingte und psychologische Unerlaßlichkeit der Sünde gegen das religiöse Bewußtseyn läßt sich darum nicht wohl bezweifeln, weil sie zu tief in die innere Persönlichkeit des Frevlers eingreift, als daß ihre Wirkungen ohne gänzliche Vernichtung seiner Identität sollten vertilgt werden können. Die Sünde gegen den heiligen Geist ist demnach eine vorsätzliche Empörung des stolzen Eigenwillens gegen das religiöse Bewußtseyn, welche jede Kraft der Wahrheit und Pflicht in dem Gemüthe bricht, folglich den Sünder von Gott entfernt und, da er aus seiner Gemüthswelt weder heraustreten will, noch kann, einem unabsehlichen Verderben entgegenführt. Daß sich die Pharisäer dieses Verbrechens schuldig gemacht haben, leidet keinen Zweifel; denn sie kannten Gott und seinen Geist, fühlten die Gebrechen ihrer Religion und Verfassung, wußten, daß Jesus ein göttlicher Ge-

sandter sei und den Weg Gottes recht lehre [27]), und nannten ihn dennoch einen Samariter und Besessenen, erhoben sich mit dem nichtswürdigsten Castenstolz gegen Gott und die Anstalten seines himmlischen Reiches, begingen durch die Hinrichtung Jesu den schändlichsten Justizmord mit höllischem Fanatism, nannten ihn gegen besser Wissen und Gewissen noch im Tode einen Betrüger, bekehrten sich nie zu dem seligmachenden Evangelium und gingen hin an den Ort, welcher fern ist von Gott und seiner Herrlichkeit. Diese Entwickelung und Nachweisung des Begriffes enthält denn auch die Möglichkeit der Wiederholung dieser Sünde von allen Menschen und zu allen Zeiten. Man kann den Vater lästern, weil man sein Wesen noch nicht begriffen hat; man kann den Sohn lästern, weil man das Wort in ihm noch nicht erkannt hat, und doch in beiden Fällen Vergebung erhalten. Wer aber das Heilige in sich selbst schmäht, lästert und seine göttliche Leitung übermüthig abwirft, der befindet sich in einem Zustande der Empörung gegen Gott, die ihn, weil sie das größte aller Verbrechen ist, unaufhaltsam fortreißt, daß er es weder bereuen kann, noch sich selbst verzeihen will. Die Geschichte der älteren und neueren Zeit enthält mehrere Beispiele ähnlicher Frevelthaten; es giebt noch immer Verwor-

27) Matth. XXII, 16.

fene, die kein Vorurtheil vergessen und keine Wahrheit lernen; Nichtswürdige, die gern jedes Talent, jedes Recht, alle Cultur, alles Göttliche und Heilige in den Staub treten möchten; Elende, welchen Gott und sein heiliges Evangelium nur ein Mittel werden soll, ihre lichtscheuen Endzwecke zu befördern; Söhne des Verderbens, welche blind und hoffärtig alle Quellen des Lichtes, der Tugend und Freude verschließen und über die Leichname von Tausenden dem Ziele ihrer gotteslästerlichen Entwürfe zueilen würden, wenn ihre Macht ihrer Verstocktheit und Bosheit gliche. Es würde Beschränkung, es würde engherzige Sentimentalität, ich möchte sagen, afterreligiöse Eunuchenweichlichkeit seyn, das zu verschweigen, oder die geraden Wege Gottes zu verkehren, weil sich kleine Seelen an dieser großen Wahrheit ärgern möchten. Wer Gott und die heilige Ordnung seines Reiches nicht kennt, mag immer Luther und de Wette in seiner Blindheit verdammen; er kann dabei ein rüstiger Priester, ein sich weise dünkender Schriftler, ein mystischer Frömmling seyn; so lange er aber den tiefen Sinn der Worte Jesu nicht faßt, die der Tugend ihre Krone und der Verruchtheit ihre Fesseln zusprechen, ist er gewiß kein tüchtiger Lehrer seines Himmelreiches, der den rechten Gebrauch der Wahrheit von ihrem Mißbrauche zu unterscheiden weiß. Es

ist ja nichts leichter, als ängstliche Gewissen zu beruhigen, die sich ohne Noth mit dem Vorwurfe einer begangenen Sünde gegen den heiligen Geist quälen, da gerade die Reue, die sie empfinden, und der Wunsch, sich mit Gott zu versöhnen, der beste und überzeugendeste Beweiß ist, daß sie mit dieser schweren Schuld nicht belastet sind.

Ich habe absichtlich diesen Gegenstand noch einmal in dieser Vorrede zur Sprache gebracht, weil es sich hier um die Lösung eines der schwersten Probleme der christlichen Moral handelt, die mit der Lehre von der Freiheit, vom religiösen Sittengesetze, von der Sünde und Schuld genau zusammenhängt. Eine christliche Sittenlehre ist aber nicht die, welche Spruch an Spruch, Note an Note und einen Büchertitel an den anderen reiht, sondern die, welche den Geist und die Grundsätze Jesu wiedergiebt, wie er in der Wahrheit lebendig ist, gestern, heute und in Ewigkeit. Die Schrift, welche ich hier meinen Lesern darbiete, ist keine neue Ausgabe meiner früheren moralischen Lehrbücher, deren verbesserte Bearbeitung vielmehr mit Nutzen neben diesem Buche gebraucht und benützt werden kann, sondern ein neues Gebäude auf demselben Grunde, den ich für meine letzten moralischen Versuche gewählt und ausersehen hatte. Dieser

und Ueberzeugung haben kann, wenn man sie nur für Satzungen der Concilien, oder wechselnde Lehrmeinungen der Kirchenväter hält. Fassen wir indessen die moralischen Vorschriften Jesu und der Apostel genauer in das Auge, so werden wir bald wahrnehmen, daß sie nirgends die Schranken unseres Gemüthes überschreiten, sondern auf allen Seiten von dem religiösen Bewußtseyn umschlossen sind. Das Christenthum kennt keine andere Tugend, als das Trachten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit; aber dieses Reich Gottes ist in uns, es besteht in dem Abtreten von aller Ungerechtigkeit, in reiner Liebe zu Gott und den Brüdern, in dem steten Aufstreben zu einer gottähnlichen Vollkommenheit, in der sittlichen Einheit des Geistes mit Gott, in dem wir leben, wirken und sind, in einer Freiheit und Vollendung des Gemüthes, der keine gute und rühmliche That fremd ist [16]. Durch Christum wohnt der Vater in uns, unser Leben ist in Christo verborgen, und der heilige Gottesgeist weiht unser Gemüth zu seinem Tempel [17]. Die höchste Seligkeit des Reiches Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Friede und Freude in dem heiligen Geiste;

16) Matth. VI, 33. Luk. XVII, 21. 2. Tim. II, 19. 1. Joh. IV, 16. Matth. V, 48. Joh. XVII, 23. Apostelg. XVII, 28. Phil. IV, 8.

17) Joh. XIV, 23. Kol. III, 3. 1. Kor. III, 16. VI, 19.

Inhalt.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Erster Theil.

Nomothetik.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Zweiter Theil.

Moralische Anthropologie.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Einleitung.

Einleitung
in die christlich-religiöse Moral.

Erster Abschnitt.

Von dem Umfange dieser Wissenschaft.

§. 1.

Begriff der Sittenlehre.

Die Sittenlehre überhaupt ist die Wissenschaft von der Uebereinstimmung unsers Willens mit dem höchsten Gesetze unserer Vernunft: oder von der Begründung unseres Seelenheils durch die Annäherung unseres Willens an Gott. Jene Erklärung ist abstract und formell, diese concret und materiell, und zwischen beiden finden alle übrige Ansichten der Moral ihre Stelle. In jedem Falle aber setzt sie, als praktische Disciplin, die theoretischen Wahrheiten schon voraus, die ein freies Handeln nach dem Gesetze möglich machen.

Das Wort Moral findet sich als ein neulateinisches Wort zuerst bei Cicero (philosophia *moralis*: de fato c. 1.) Vor ihm hieß sie Biotik, Lebensweisheit

oder Wissenschaft des Lebens (sapientia, quae *ars vivendi* est: derselbe de fin. I, 13. vergl. Fichte's Anweisung zum seligen Leben. Berlin 1806. S. 2.), die Lehre von der wahren Eudämonie, die Wissenschaft eines göttlichen Lebens, die Ethik. Ἔθος heißt aber bei den Griechen eine Sitte, Gewohnheit, Regel, im Gegensatze von πάθος, ὁρμή, ὄρεξις, dem regellosen Drange, der Begierde und Leidenschaft, die auch im N. T. (Ephes. IV, 31 f.) einander gegenüber stehen. Diese Sittenregeln giengen zuerst von dem Kreise guter Menschen aus, und waren eben daher, wie die Sprüchwörter Salomo's, die goldenen Sprüche des Pythagoras, die Sentenzen des Publius Syrus, ohne Band und Zusammenhang. Die Stoiker fingen zuerst an, sie nach ihrer inneren Ordnung aufzureihen, und auf die ersten Elemente des Bewußtseyns zurückzuführen. So entstanden allmählig Moralsysteme, an welchen man, nach den verschiedenen Ansichten der Welt und des Lebens, bildet und künstelt bis auf den heutigen Tag. Wir rechnen, um dem sich auch hier leicht einmischenden Spiele der Einbildungskraft zu begegnen, zu den wesentlichen Kennzeichen ihres Begriffes

1) das Merkmal der Wissenschaft, als eines Ganzen der Erkenntniß, welches in seinen Theilen organisch durch einen gemeinschaftlichen Grundsatz verbunden ist. Diese Gestalt behauptet sie wenigstens in der Bücherwelt, wo ihr, in Rücksicht auf den logischen Zusammenhang der Begriffe, selbst Kant den nächsten Rang nach der Mathematik zugesteht. Im Leben hingegen wird sie eine Kunst, oder Fertigkeit, von den Vorschriften der Wissenschaft für unsre Handlungen Gebrauch

zu machen. Diese Kunst individualisirt sich nach den verschiedenen Idiosynkrasieen der Person und den Hindernissen der Tugend, die jeder Einzelne zu überwinden hat, z. B. bey der Besiegung des Leichtsinnes, des Zornes, der Geschlechtsliebe —

2) Der Gegenstand der Sittenlehre ist der menschliche **Wille**, oder das Vermögen, sich Zwecke vorzusetzen, im Gegensatze der Vernunft, die auf die letzten Gesetze unserer Erkenntniß beschränkt werden muß. Ein Sittengesetz für die ganze Geisterwelt und für Gott selbst aufzustellen, wie es **Kant** versuchte, ist eine jenseits der Grenzen menschlicher Moral liegende Aufgabe, weil wir von den Engeln, ob sie schon fehlen mögen (Hiob IV, 18. etiam in coelo fiunt ruinae: *Hieronymus* ad h. l.), wenig wissen, Gott aber nach seiner Heiligkeit zwar Quelle der Pflicht, jedoch über Tugend und sittliches Bestreben weit erhaben ist. Es ist indessen, auch in dieser Beschränkung auf unser Geschlecht, das Gebiet der Moral von einem fast unendlichen Umfange, weil wir Alles, was wir denken, auch zu einem Gegenstande unseres Bestrebens machen können, daher denn selbst der Lauf der Gedanken, insofern er von der freien Thätigkeit des Willens abhängt, dem Gesetze der Sittlichkeit unterliegt.

3) Der Endzweck der Moral ist die **Uebereinstimmung** des Willens mit dem höchsten Vernunftgesetze, und zwar nicht nur des einzelnen und partiellen, sondern des ganzen Willens mit allen seinen Bestrebungen. Er soll übereinstimmen, nicht etwa nur mit dem abgeleiteten Vernunftgesetze (der Selbsterhaltung, des Rechtes, der Glückseligkeit), sondern mit der höchsten Norm unsrer

fene, die kein Vorurtheil vergessen und keine Wahrheit lernen; Nichtswürdige, die gern jedes Talent, jedes Recht, alle Cultur, alles Göttliche und Heilige in den Staub treten möchten; Elende, welchen Gott und sein heiliges Evangelium nur ein Mittel werden soll, ihre lichtscheuen Endzwecke zu befördern; Söhne des Verderbens, welche blind und hoffärtig alle Quellen des Lichtes, der Tugend und Freude verschließen und über die Leichname von Tausenden dem Ziele ihrer gotteslästerlichen Entwürfe zueilen würden, wenn ihre Macht ihrer Verstocktheit und Bosheit gliche. Es würde Beschränkung, es würde engherzige Sentimentalität, ich möchte sagen, afterreligiöse Eunuchenweichlichkeit seyn, das zu verschweigen, oder die geraden Wege Gottes zu verkehren, weil sich kleine Seelen an dieser großen Wahrheit ärgern möchten. Wer Gott und die heilige Ordnung seines Reiches nicht kennt, mag immer Luther und de Wette in seiner Blindheit verdammen; er kann dabei ein rüstiger Priester, ein sich weise dünkender Schriftler, ein mystischer Frömmling seyn; so lange er aber den tiefen Sinn der Worte Jesu nicht faßt, die der Tugend ihre Krone und der Verruchtheit ihre Fesseln zusprechen, ist er gewiß kein tüchtiger Lehrer seines Himmelreiches, der den rechten Gebrauch der Wahrheit von ihrem Mißbrauche zu unterscheiden weiß. Es

ist ja nichts leichter, als ängstliche Gewissen zu beruhigen, die sich ohne Noth mit dem Vorwurfe einer begangenen Sünde gegen den heiligen Geist quälen, da gerade die Reue, die sie empfinden, und der Wunsch, sich mit Gott zu versöhnen, der beste und überzeugendeste Beweiß ist, daß sie mit dieser schweren Schuld nicht belastet sind.

Ich habe absichtlich diesen Gegenstand noch einmal in dieser Vorrede zur Sprache gebracht, weil es sich hier um die Lösung eines der schwersten Probleme der christlichen Moral handelt, die mit der Lehre von der Freiheit, vom religiösen Sittengesetze, von der Sünde und Schuld genau zusammenhängt. Eine christliche Sittenlehre ist aber nicht die, welche Spruch an Spruch, Note an Note und einen Büchertitel an den anderen reiht, sondern die, welche den Geist und die Grundsätze Jesu wiedergiebt, wie er in der Wahrheit lebendig ist, gestern, heute und in Ewigkeit. Die Schrift, welche ich hier meinen Lesern darbiete, ist keine neue Ausgabe meiner früheren moralischen Lehrbücher, deren verbesserte Bearbeitung vielmehr mit Nutzen neben diesem Buche gebraucht und benützt werden kann, sondern ein neues Gebäude auf demselben Grunde, den ich für meine letzten moralischen Versuche gewählt und auserseben hatte. Dieser

erste Band enthält die Metaphysik der Sitten mit der Anthropologie, oder die allgemeine christliche Moral; die beiden folgenden Bände werden sich mit der Ethik, oder Pflichtenlehre beschäftigen, deren genaue Entwickelung und Darstellung zu den besonderen Bedürfnissen der Zeit zu gehören scheint.

Dresden, am 1. Febr. 1823.

Inhalt.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Erster Theil.

Nomothetik.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Einlei-

Einleitung.

Vierter Abschnitt.

Zweiter Theil.

Moralische Anthropologie.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Einleitung in die christlich-religiöse Moral.

Erster Abschnitt.

Von dem Umfange dieser Wissenschaft.

§. 1.

Begriff der Sittenlehre.

Die Sittenlehre überhaupt ist die Wissenschaft von der Uebereinstimmung unsers Willens mit dem höchsten Gesetze unserer Vernunft: oder von der Begründung unseres Seelenheils durch die Annäherung unseres Willens an Gott. Jene Erklärung ist abstract und formell, diese concret und materiell, und zwischen beiden finden alle übrige Ansichten der Moral ihre Stelle. In jedem Falle aber setzt sie, als praktische Disciplin, die theoretischen Wahrheiten schon voraus, die ein freies Handeln nach dem Gesetze möglich machen.

Das Wort Moral findet sich als ein neulateinisches Wort zuerst bei Cicero (philosophia *moralis*: de fato c. 1.) Vor ihm hieß sie Biotik, Lebensweisheit

Einleitung
in die christlich-religiöse Moral.

Erster Abschnitt.
Von dem Umfange dieser Wissenschaft.

§. 1.

Begriff der Sittenlehre.

Die Sittenlehre überhaupt ist die Wissenschaft von der Uebereinstimmung unsers Willens mit dem höchsten Gesetze unserer Vernunft: oder von der Begründung unseres Seelenheils durch die Annäherung unseres Willens an Gott. Jene Erklärung ist abstract und formell, diese concret und materiell, und zwischen beiden finden alle übrige Ansichten der Moral ihre Stelle. In jedem Falle aber setzt sie, als praktische Disciplin, die theoretischen Wahrheiten schon voraus, die ein freies Handeln nach dem Gesetze möglich machen.

Das Wort Moral findet sich als ein neulateinisches Wort zuerst bei Cicero (philosophia *moralis*: de fato c. 1.) Vor ihm hieß sie Biotik, Lebensweisheit

oder Wissenschaft des Lebens (sapientia, quae *ars vivendi est*: derselbe de fin. I, 13. vergl. Fichte's Anweisung zum seligen Leben. Berlin 1806. S. 2.), die Lehre von der wahren Eudämonie, die Wissenschaft eines göttlichen Lebens, die Ethik. Ἔθος heißt aber bei den Griechen eine Sitte, Gewohnheit, Regel, im Gegensatze von πάθος, ὁρμή, ὄρεξις, dem regellosen Drange, der Begierde und Leidenschaft, die auch im N. T. (Ephes. IV, 31 f.) einander gegenüber stehen. Diese Sittenregeln giengen zuerst von dem Kreise guter Menschen aus, und waren eben daher, wie die Sprüchwörter Salomo's, die goldenen Sprüche des Pythagoras, die Sentenzen des Publius Syrus, ohne Band und Zusammenhang. Die Stoiker fingen zuerst an, sie nach ihrer inneren Ordnung aufzureihen, und auf die ersten Elemente des Bewußtseyns zurückzuführen. So entstanden allmählig Moralsysteme, an welchen man, nach den verschiedenen Ansichten der Welt und des Lebens, bildet und künstelt bis auf den heutigen Tag. Wir rechnen, um dem sich auch hier leicht einmischenden Spiele der Einbildungskraft zu begegnen, zu den wesentlichen Kennzeichen ihres Begriffes

1) das Merkmal der Wissenschaft, als eines Ganzen der Erkenntniß, welches in seinen Theilen organisch durch einen gemeinschaftlichen Grundsatz verbunden ist. Diese Gestalt behauptet sie wenigstens in der Bücherwelt, wo ihr, in Rücksicht auf den logischen Zusammenhang der Begriffe, selbst Kant den nächsten Rang nach der Mathematik zugesteht. Im Leben hingegen wird sie eine Kunst, oder Fertigkeit, von den Vorschriften der Wissenschaft für unsre Handlungen Gebrauch

zu machen. Diese Kunst individualisirt sich nach den verschiedenen Idiosynkrasieen der Person und den Hindernissen der Tugend, die jeder Einzelne zu überwinden hat, z. B. bey der Besiegung des Leichtsinnes, des Zornes, der Geschlechtsliebe —

2) Der Gegenstand der Sittenlehre ist der menschliche Wille, oder das Vermögen, sich Zwecke vorzusetzen, im Gegensatze der Vernunft, die auf die letzten Gesetze unserer Erkenntniß beschränkt werden muß. Ein Sittengesetz für die ganze Geisterwelt und für Gott selbst aufzustellen, wie es Kant versuchte, ist eine jenseits der Grenzen menschlicher Moral liegende Aufgabe, weil wir von den Engeln, ob sie schon fehlen mögen (Hiob IV, 18. etiam in coelo fiunt ruinae: *Hieronymus* ad h. l.), wenig wissen, Gott aber nach seiner Heiligkeit zwar Quelle der Pflicht, jedoch über Tugend und sittliches Bestreben weit erhaben ist. Es ist indessen, auch in dieser Beschränkung auf unser Geschlecht, das Gebiet der Moral von einem fast unendlichen Umfange, weil wir Alles, was wir denken, auch zu einem Gegenstande unseres Bestrebens machen können, daher denn selbst der Lauf der Gedanken, insofern er von der freien Thätigkeit des Willens abhängt, dem Gesetze der Sittlichkeit unterliegt.

3) Der Endzweck der Moral ist die Uebereinstimmung des Willens mit dem höchsten Vernunftgesetze, und zwar nicht nur des einzelnen und partiellen, sondern des ganzen Willens mit allen seinen Bestrebungen. Er soll übereinstimmen, nicht etwa nur mit dem abgeleiteten Vernunftgesetze (der Selbsterhaltung, des Rechtes, der Glückseligkeit), sondern mit der höchsten Norm unsrer

vernünftigen Natur. Diese Norm tritt aber in doppelter Beziehung, formell und materiell, hervor. Formell als Erhaltung der Einheit mit uns selbst: denn jede Sünde ist Duplicität und Zwietracht, jede Tugend Harmonie und Eintracht mit dem reinen Bewußtseyn. Materiell als Aufstreben nach einem vollendeten Seyn. Aus diesem zweiten Gesichtspunkte stellt sich die Moral

1) zwar gleichfalls unerlaßlich als Wissenschaft dar, jedoch so, daß sie nicht mehr von der reinen Idee des Selbstbewußtseyns, sondern von der Fülle des Absoluten, oder dem Ideale des höchsten Gutes ausgeht.

2) Ihr Gegenstand ist der menschliche Wille, insofern er in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens theils von den Hindernissen seiner Vollendung befreiet, theils in steter und unverrückter Richtung zu diesem Ziele erhalten werden soll.

3) Der Endzweck der Sittenlehre ist die Begründung des Seelenheils durch stufenweise Aneignung und Mittheilung des wahrhaft Guten, wodurch die Annäherung des Menschen an die Gottheit durch ein unendliches Fortschreiten zur Vollendung befördert und der höchste Endzweck seines irdischen Daseyns erreicht wird.

Aus dieser Entwickelung des Begriffes der Moral, als einer Wissenschaft des Lebens, ergiebt sich von selbst, daß sie, als praktische Disciplin, und zwar formell gefaßt, die Grundsätze der reinen Psychologie und Logik, materiell angewendet, die Lehre von Gott und seiner Vorsehung nothwendig voraussetzt. Für den Skeptiker und Atheisten ist consequenterweise gar keine, für den Pantheisten nur eine dualistisch-schwankende, für den dogmatischen Idealisten nur eine überspannte Sittenlehre möglich. Selbst

der kritische Idealism Kants hat die Tugendlehre durch ein kühnes Losreißen der praktischen Vernunft von der lebendigen Idee der höchsten Vollendung in einen leeren Raum versetzt, wo sie sich bald in eigener Trockenheit und Leerheit aufzehrte. Vergl. Schleiermachers Kritik der Sittenlehre. Berlin 1803. S. 103 flg.

§. 2.

Wissenschaftliche Stellung der Sittenlehre.

Die Sittenlehre des Lebens ist eine Tochter des Glaubens an Gott, der uns zur Aehnlichkeit mit ihm bestimmt hat, und daher ohne dogmatische Grundsätze von dem Endzwecke der Welt und der geistigen Erziehung des Menschengeschlechts nicht wissenschaftlich zu begründen. Die abstracte Sittenlehre hingegen ist eine Frucht der praktischen Philosophie, welche die Tugendlehre, Rechtslehre und Klugheitslehre umfaßt. Die erste beschäftigt sich mit dem, was der Mensch thun soll; die zweite mit dem, was er thun darf; die dritte mit dem, was ihm in seinen geselligen Verhältnissen vortheilhaft und nützlich ist.

Wenn wir uns über den Umfang der Moral genauer orientiren; so bietet sich uns von selbst die Frage dar: woher stammt sie und an welche Wissenschaften grenzt sie? Bei der Beantwortung derselben muß die Form und das Wesen der Tugend vorsichtig unterschieden werden.

Betrachten wir sie, ihrem Wesen und ihrer Materie nach, als das Streben nach dem höchsten Gute, so gründet sich die Moral unbezweifelt auf die theoretische, oder dogmatische Theologie. Ohne die Voraussetzung eines höchst vollkommenen Wesens würden wir nicht vorhanden seyn; wir würden nicht durch die That verpflichtet, und also auch zu dieser Bestimmung nicht mit Vernunft und Freiheit begabt seyn; der Lauf der Natur wäre dann nicht auf die Entwickelung unserer Freiheit berechnet; Belohnung und Bestrafung blieben leere Wünsche; [illegible] wir hätten über dem Grabe weder Fortdauer, noch Vollendung und Seligkeit zu erwarten. Nun besteht aber das Wesen der Tugend in einem göttlichen Leben; sie setzt also nothwendig den Glauben voraus, daß wir durch Gott sind und wirken (Apostg. XVII, 28.); die Tugend kommt folglich aus dem Glauben (Gal. V, 6.) und was nicht aus ihm hervorgeht, ist Sünde (Röm. XIV, 23.). Diese Bemerkung gilt namentlich von der christlichen Sittenlehre, die man bis in das sechszehnte Jahrhundert als einen wesentlichen Theil der praktischen Theologie betrachtet hat (s. de Wette's christliche Sittenlehre Th. I. §. 2. Berlin 1819.). Sieht man hingegen von dem Gegenstande der Pflicht gänzlich ab, und hält sich lediglich an ihre Form, oder das allgemeine Gesetz des Willens in unserer freien Natur; so kann man die Moral auch aus reiner Vernunft ableiten: denn die materiellen Principien der Vervollkommnung und Beglückung sind mehr, oder weniger theologisch in der Anwendung und können folglich als rein rational nicht betrachtet werden. Die Deduction des Begriffes nimmt dann folgenden Gang: Vernunft ist das Vermögen der Ideen und

Principien; Vernunftweisheit, oder Philosophie, die Wissenschaft von den letzten Gründen und Zwecken der Dinge. Jene heißt die theoretische, diese die praktische Philosophie, welche letztere gemeiniglich auf die Lehre von den allgemeinsten Zwecken freier Handlungen beschränkt wird. Nun sind aber für den Menschen, als Intelligenz betrachtet, nur dreierlei Zwecke denkbar: rational-nothwendige, rational-mögliche und rational-zuträgliche, nach den Aussprüchen der empirischen Vernunft. Hiernach zerfällt also die praktische Vernunft in die Ethik, Rechtslehre und Politik. Von der ersten wurde bereits gehandelt. Ihre Zwecke sind unbedingt und nothwendig; sie enthält also überall kein Erlaubnißgesetz, wie man bisher wegen häufiger Verwechselung der Pflicht und des Rechtes angenommen hat, sondern bestimmte Gebote, oder Verbote; sie kennt überall keine Indifferenz, sobald ihr nur der Standpunkt und die Individualität des Handelnden deutlich nachgewiesen ist (1. Kor. VI, 12.). Anders verhält es sich mit der Rechtslehre, welche nichts gebietet, sondern immer nur erlaubt und verbietet; sie stellt mir gewisse Handlungen frei, und zwingt mich in dem letzten Falle, sie zu unterlassen. Objectiv ist daher das Recht (jus) die Einschränkung der freien Thätigkeit des Menschen auf die Bedingung einer allgemeinen Freiheit: subjectiv das Befugniß, Alles das zu thun, was die gesetzliche Freiheit Anderer nicht beschränkt. Das Verbot der vagen Geschlechtslust ist ein objectives Rechtsgesetz, weil sonst kein ehrbarer Mann mehr eine Lebensgefährtin von

unbescholtenen Sitten finden würde. Willkührliche Bücherverbote aber verletzen ein subjectives Menschenrecht, weil Jeder befugt ist, zweckmäßige Mittel zur Bildung seiner Intelligenz in Anspruch zu nehmen. Der Grund des Rechtes liegt also keinesweges in dem geselligen Zustande des Menschen, weil dieser seine Befugnisse nur begrenzen, aber nicht erzeugen kann. Der einsame Insulaner und der Eremit in der Wüste ist nicht rechtlos, sondern sich selbst ein Recht, um seine pflichtmäßigen Handlungen möglich zu machen. Vielmehr liegt die wahre Quelle des Rechtes in dem natürlichen Anspruche des Menschen auf freie Bewegung seines Willens in einem äußerlich abgemessenen Wirkungskreise, weil dadurch allein die sittliche Bildung seines Geistes und Herzens möglich wird. Die Pflicht ist eine gerade Linie, das Recht ein Cirkel, der für mehrere Radien Raum hat. Die Klugheitslehre, oder Politik endlich ist die Kunst, seinen Vortheil durch zweckmäßige Mittel zu befördern. Wird dieser Vortheil (das συμφέρον des Aristoteles) auf die Dauer und auf unser ganzes Daseyn berechnet; so nennt man das die sittliche Klugheit. Faßt man hingegen nur den äußeren, vorübergehenden Vortheil ins Auge; so ist das die gemeine, kurzsichtige und wandelbare Weltklugheit, die im N. T. bestimmt genug verworfen wird (Luk. XVI, 8.). Aus dieser Entwickelung der Begriffe fließen für die Weisheit des Lebens folgende Bemerkungen:

1) Die Klugheit geht zwar insofern, als sie sich die Beförderung des äußern Wohlseyns vorsetzt, keinesweges auf unerlaubte Zwecke aus; sie bildet vielmehr den Verstand, disciplinirt die Neigungen und bereitet die hö-

here Cultur des Menschen vor, daher sie von dieser Seite auch im N. T. empfohlen wird (Matth. X, 16.). Dennoch ist der Vortheil, den sie zu gewinnen sucht, meist einseitig, zweideutig und schwankend; sie führt leicht zur Verstellung, zur Heuchelei und zum Betruge, zur Treulosigkeit und offenbaren Ungerechtigkeit. Wahren Werth erhält sie folglich erst dann, wenn sie vor dem Rechte die Kniee beugt und sich nie von der höchsten Leitung der Pflicht entfernt. Vergl. Paley's Grundsätze der Moral und Politik übersetzt von Garve. Leipzig 1787.

2) Da das Recht die äußere Freiheit des Menschen schützt; so ist es auch ein Pfleger der Tugend und Sittlichkeit. Der Zeit nach geht demnach die rechtliche Ordnung im Staate immer der moralischen Ordnung des Reiches Gottes voraus, wie der Naturzustand dem geselligen vorangeht und Moses ein Vorläufer Christi ist. Es ist zwar strenge Pflicht für uns, das Recht des Andern zu achten; aber es ist nicht immer Pflicht für uns, unser eigenes Recht geltend zu machen. Gerade darinnen besteht der Primat der Sittenlehre, daß sie das strenge Recht oft durch Güte mildert. Vergl. Antileviathan, oder Verhältniß der Moral zum äußeren Rechte. Göttingen 1808. Krug, der Staat und die Schule. Leipzig 1810. §. 39.

3) Die moralische Bildung des Menschen steht ungleich höher, als die politische und rechtliche, denn sie begründet seinen Werth als Person; sie befördert den Wachsthum seiner innern Vollkommenheit; sie führt ihn zur Würde, Zufriedenheit und Freude der Unsterblichen. Die irdischen Wissenschaften sind nur gemeines Metall gegen das Gold der reinen Weisheit: ego ne hominem quidem esse putem, nisi sapientem. *Lactant.*

§. 3.

Eintheilung der Sittenlehre.

Die Moral ist ihrem Umfange nach entweder allgemein, oder particulär, oder individuell; ihrem Inhalte nach entweder bejahend, oder verneinend, oder beschränkend; der Ursache und Substanz nach entweder geoffenbart, oder natürlich, wissenschaftlich oder populär; endlich der Modalität nach entweder kategorisch, oder thetisch, und skeptisch. Alle übrige Abtheilungen werden sich leicht auf diese Eintheilung zurückführen lassen: denn auch die religiöse Moral ist nur der Vereinigungspunkt der geoffenbarten und natürlichen, und muß daher als reiner Gewinn neuerer philosophischer Forschungen betrachtet werden.

Die Kategorie der Quantität giebt uns den Begriff einer extensiven und intensiven Allgemeinheit. Extensiv allgemein ist die Moral insofern, als ihre Vorschriften von allen Völkern der Erde anerkannt werden. Das läßt sich nun zwar comparativ von den vordringenden Pflichten der Gerechtigkeit behaupten: denn der Ehebruch wird in Kamtschatka gemißbilligt, wie in Schweden; der Diebstahl von den Hindu's, wie von den Deutschen; die Blutschande von den Hottentotten, wie von den Dänen; die Lüge von den Huronen (nach Charlevoix), wie von den Britten. Eine absolute Allgemeinheit der Moral aber kennet die Geschichte leider! nicht; denn bei den Spartanern war ein schlauer Dieb

stahl erlaubt, die freien Britten haben lange den Sklavenhandel vertheidigt; viele Juristen halten es noch jetzt für pflichtgemäß, nach einem ungerechten Gesetze Recht zu sprechen, und mit der Legitimität hat die neueste Zeit ein gewissenloses und frevelhaftes Spiel getrieben. Der Menschenfreund vertrauet daher der intensiven Allgemeinheit der vernünftigen und christlichen Sittenlehre, daß sie vermöge ihrer innern Allgemeingültigkeit einmal noch allgemeingeltend für die ganze Menschheit werden werde. Eben so nennt man die Sittenlehre particulär, wenn sie entweder wegen äußerer, oder innerer Hindernisse sich nicht zur Allgemeinheit erheben kann, wie Jenes von der christlichen, Dieses von der jüdischen und muhamedanischen Moral gesagt werden mag. Nicht minder hat die individuelle Sittenlehre entweder in der beschränkten Einsicht (z. B. bei dem Säulenmanne Simeon), oder in der persönlichen Lage und Stellung des Handelnden (Moses, Luther) ihren Grund. Der Qualität nach ist die Moral bejahend, oder gebietend, wenn sie eine Pflicht der Thätigkeit ausspricht; verneinend, oder verbietend, wenn sie eine Pflicht der Unterlassung verkündiget; beschränkend, wenn sie eine, dem Scheine nach, allgemeingültige Pflicht (z. B. sich zu verehelichen) in eine bestimmte Sphäre zurückweiset (Matth. XIX, 12.). Ohne moralische Position ist keine moralische Negation denkbar; an diesem Satze scheitert das ganze System Augustin's von der Freiheit und Gnade. Aus dem Standpunkte der Relation erscheint die Moral als geoffenbart, weil Gott, als Gesetzgeber, seinen Willen den Menschen mitgetheilt hat (Röm. I, 19.), entweder allgemein durch Vernunft und Gewissen, die den Aus-

druck des göttlichen Willens enthalten (Röm. II, 14.), oder durch die besondere Leitung weiser und heiliger Männer, welche tiefer, als wir, in die moralische Weltordnung geblickt haben (Ephes. III, 5.). Wie kämen wir vernünftelnde Söhne des Staubes auch zur Kenntniß unserer Pflicht, wenn sie uns Gott nicht lehrte! Natürlich, oder rationell heißt dafür die Sittenlehre, wenn sie frei thätig aus bloßer Vernunft geschöpft wird. Die rationale Ethik hat ohne Zweifel ihre Verdienste: denn sie schützt die Autonomie des Willens, als die erste Bedingung der Sittlichkeit; sie hat dem transscendirenden Supernaturalism Abbruch gethan und der vorhin rhapsodischen Moral eine wissenschaftliche Gestalt gegeben. Man hat jedoch über ihre Kraftlosigkeit häufig Klage geführt und sie mit einem Samenkorn verglichen, das, in einen kalten und unfruchtbaren Boden geworfen, nur dann gedeiht, wenn es von der Sonne der Religion erwärmt wird. In Beziehung auf die Substanz nennt man die Moral wissenschaftlich, wenn sie die Pflichten des Lebens aus den ersten Grundsätzen in einem steten Zusammenhange ableitet. Unser Zeitalter setzt auf diese Principien, als Metaphysik der Sitten, einen hohen Werth, hat aber durch übertriebene und einseitige Speculationen das Gebiet dieser Untersuchungen nicht nur zur Ungebühr erweitert, sondern auch zu gleicher Zeit den Umfang der Ethik, oder speciellen Pflichtenlehre, verkürzt und daher die wichtigsten Aufgaben des Lebens in abstracter Selbstgenügsamkeit dem Volkslehrer zur Lösung überlassen. Daß aber die besondere Tugendlehre wirklich der Wissenschaft angehöre, beweisen die vielen moralischen Lehrbücher für alle Stände (z. B. die Jugend, das Gesinde, Frauen, Jungfrauen)

und Ordnungen der menschlichen Gesellschaft, die an Werth und Fruchtbarkeit die meisten metaphysisch-praktischen Meteorologieen übertreffen. Der systematischen Moral steht die **populäre** gegenüber, die von abgeleiteten Grundsätzen ausgeht, den innern Zusammenhang der Pflichten vernachlässigt, und sich mehr mit den sinnlichen Motiven, als den rationalen Bestimmungsgründen guter Handlungen beschäftiget. Durch die ächte Popularität blickt indessen immer die Tiefe und Gründlichkeit der Ideen hindurch, daher sie mit seichter und rhapsodischer Geschwätzigkeit nie verwechselt werden darf. In Rücksicht der Modalität endlich ist die Sittenlehre entweder **kategorisch**, wenn sie das Sittengesetz als unbedingten Imperativ der Wahrheit, der Pflicht und des göttlichen Willens aufstellt; oder **thetisch** und **statutarisch**, wenn sie eine positive Gesetzgebung voraussetzt, wie die biblische unter der Leitung des Inspirationsbegriffes; oder **skeptisch** und casuistisch, wenn sie die Vortheile einer Handlung nach dem Grundsatze der Probabilität abhandelt, in der es die Jesuiten zu einer Meisterschaft brachten, die durch die verrätherischen Resultate dieser unsittlichen **Dialektik** ihr eigenes Princip zerstört hat.

Eine eigene Erscheinung unserer Zeit ist die **religiöse** Moral, zu der die Theologen und Philosophen von zwei entgegengesetzten Seiten einlenken. Jene bemerkten, daß die theologische Sittenlehre oft die zweideutigsten Handlungen unter dem Vorwande einer göttlichen Offenbarung vertheidigt, wenn sie nicht von der lebendigen Gottesidee in uns selbst geleitet wird. Von der andern Seite hat die natürliche Moral sich nicht nur in der Entwickelung der heiligsten Pflichten in gefährliche Parado-

rien verirrt, sondern sich auch im Leben kalt und unfrucht-
bar bewiesen. So entstand die **religiöse** Sittenlehre,
welche die gebildete Vernunft in uns als die Quelle der
göttlichen Idee, diese aber als die Quelle aller Pflich-
ten betrachtet. Nach dem Zeugnisse der Geschichte ist
diese höhere Geistesbildung der Menschheit eine Frucht des
Christenthums und darf folglich nicht als ihm widerspre-
chend, oder feindlich betrachtet werden.

§. 4.

Christliche Sittenlehre.

Unter allen Tugendlehren behauptet keine den Cha-
rakter einer religiösen so wesentlich, als die **christli-
che**, oder der **Inbegriff derjenigen Sit-
tenregeln, welche wir Jesu und seinen
Aposteln verdanken.** Sie unterscheidet sich von
der rationalen dem **Wesen** nach durch das Ideal
eines heiligen Gottes, welches uns in Jesu ein an-
schauliches Vorbild unseres Sinnes wird; durch die
Ableitung aller Grundsätze, Maximen und Gesinnun-
gen aus dieser göttlichen Idee; und durch die kräftig-
sten Antriebe, uns durch ihre freithätige Befolgung
zu Kindern Gottes und Bürgern des Himmelreichs
heranzubilden. Damit hängen von selbst die unter-
scheidenden Merkmale ihrer **Form** zusammen, die
in dem höhern Ansehen ihres göttlichen Stifters, in
der höhern Glaubwürdigkeit des Unterrichtes seiner
Schüler und in der Verordnung besonderer Mittel zur
Erweckung und Belebung eines religiösen Sinnes zu
suchen sind.

Die christliche Sittenlehre ist unter allen moralischen Systemen unseres Geschlechts das reinste, edelste und lebendigste. Selbst die Gegner des Christenthums, welche über Wunder und Dogmen spotteten, haben ihrer mit Achtung und Ehrfurcht gedacht. Rousseau im Emil (Buch IV.) und in seinen Briefen vom Gebürge hat sie aus dem Standpunkte des Rationalism unbefangen und gerecht gewürdigt. Um sie mit diesem nicht unvorsichtig zu verwechseln, ist es nöthig, zu bemerken, daß sie ihrem Wesen nach

1) von dem Ideal eines vollkommenen und heiligen Gottes, als der Quelle unserer Pflichten ausgeht (Matth. V, 48. Luk. VI, 36. 1. Petr. I, 16.). Dieses Ideal sucht sie aber in uns selbst (Joh. VII, 17. XIV, 23. Luk. XVII, 21. 2. Chor. III, 18.) giebt ihm durch das Bild des Eingebornen in Jesu Anschaulichkeit, Fülle und Lebendigkeit (Joh. I, 14. 16. 18. XIV, 10. Hebr. I, 2.) Es ist nicht auszusprechen, was die christliche Menschheit Jesu für die Bildung und Belebung der göttlichen Idee verdankt, die als die Quelle aller wahren Sittlichkeit betrachtet werden muß.

2) Aus ihr leitet sie alle Regeln und Maximen des Lebens ab (Joh. III, 21. IV, 23. Phil. IV, 8. 1 Thess. IV, 3.), zur Erkenntniß der Wahrheit, die den Menschen frei macht (Joh. VIII, 32. f.) und zur reinen Tugend führt (2. Joh. 4.) Da jeder Mensch nach Gottes Bilde geschaffen (Ephes. IV, 24.) und der Belehrungen seines Geistes fähig ist (1. Thess. IV, 9. 1. Joh. II, 20.); so soll auch Jeder den heiligen Willen Gottes prüfen (Röm. XII, 2.), daß er in seinem Glauben fest (Joh. XIII, 9.) und durch Jesum zu immer größerer Aehnlichkeit mit Gott her-

angebildet werde (Ephes. IV, 13. Joh. XVII, 23.) Man irrt sich also sehr, wenn man die lebendige Erkenntniß unsers Seelenheils durch Jesum in einem mechanischen Aufreihen von Schriftstellen sucht (2. Kor. III, 6. 17).

3) Mit diesen Belehrungen verbindet sie zugleich die kräftigsten Antriebe zu einem göttlichen Leben, Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott, der uns durch Jesum neu geschaffen und zur Würde seiner Kinder erhoben hat (Matth. V, 45. Joh. I, 22. 1. Chor. VI, 20. 1. Joh. III, 1. Röm. VIII, 15. 1. Joh. IV, 16. ff.). Vergl. de Wette's christliche Sittenlehre Th. I, §. 43. f.

Der Form nach, in welcher sich die christliche Moral wirksam beweißt, unterscheidet sie sich von der rationalen

1) durch das höhere Ansehn Jesu, als eines göttlichen Gesandten (Joh. V, 30. XVII, 8.), der uns zugleich höchstes Muster der Tugend ist (1. Joh. I, 21). Eigenes Denken und Forschen ist zwar durch den Glauben an die unter Menschen erschienene Weisheit Gottes (1. Kor. I, 30), so wenig ausgeschlossen, daß es vielmehr von der Schrift empfohlen wird (1. Theß. V, 21. 1. Joh. IV, 1.) Aber jede verständige Dialektik verliert sich im Glauben, der für das Kind und für den Weisen gleiches Bedürfniß ist, und mit dem reinen Glauben an Jesum hat jede Forschung ihr Ende erreicht (Joh. XII, 44. ff. XIV, 6.).

2) Durch die höhere Glaubwürdigkeit des Unterrichts seiner Schüler, die uns, von seinem Geiste geleitet (Joh. XV, 26.), in ihren mündlichen und schriftlichen Vorträgen reine Quellen himmlischer Weisheit (Joh. III, 17.) eröffnet haben. Es versteht sich indessen von selbst, daß die Kritik, sowohl in

der Ausmittelung der Aechtheit ihrer Schriften, als in ihrer reinen Auffassung und Anwendung der evangelischen Wahrheit nicht beschränkt werden darf, da uns die Apostel selbst hierzu auffordern und durch ihr Beispiel berechtigen (Gal. II, 14. 2. Thes. II, 2. 2. Petr. III, 16.). Man vergleiche Reinhards Plan, den der Stifter des Christenthums zum Besten der Menschen entwarf. Vierte Ausgabe. Wittenberg 1798. S. 62. ff. Planck über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums. Göttingen 1821. S. 132. ff.

3) Damit verbindet das Christenthum noch einige besondere Mittel zur Weckung und Erhaltung des religiösen Sinnes: die Taufe (Joh. III, 5.), das Abendmahl (Luk. XXII. 13. ff.), die Vereinigung der Christen zur gemeinschaftlichen sittlichen Bildung (Matth. XVI, 18. Hebr. X, 24. ff.), und das stille Gebet (Matth. VI, 6. ff.). Die persönliche Ascetik, welcher jeder Mensch zu seiner sittlichen Veredlung bedarf (1. Chor. IX, 27), bleibt dem Gewissen des Einzelnen überlassen. S. de Wette's christliche Sittenlehre Th. I, §. 63.

§. 5.

Werth der Sittenlehre.

Die Moral hat unter allen praktischen Wissenschaften den höchsten Werth, weil sie den Menschen humanisirt, seine Leidenschaften bricht, die Quellen des Elendes verschließt und der Freude öffnet, dem Charakter Einheit, Vollkommenheit und Würde giebt und auf einen frohen Abschied von der Erde vorbereitet.

Vermag sie unsre Erdenwelt auch nicht in den Himmel zu verwandeln, so kann sie doch überall, wo man ihr folgt, den Vorwurf abwenden, daß wir in einem Jammerthale leben.

Nach der Glaubenslehre, welche die höchsten und ersten Wahrheiten aller menschlichen Erkenntniß enthält, ist die Moral die edelste aller Wissenschaften. Von ihr hängt die Bildung, die wahre Vollkommenheit und persönliche Würde des Menschen ab. Jeder, der auf den Adel unsrer Natur Ansprüche macht, sollte sich daher eine gründliche Erkenntniß von ihr zu verschaffen suchen. Die Gründe dieser Behauptung sind einleuchtend und lassen sich leicht nachweisen: denn sie bildet

1) den Charakter der höhern Menschheit in uns aus. Fast alle übrige Wissenschaften bilden nur das Gedächtniß, oder den Verstand; die Sittenlehre hingegen verwandelt die Wahrheit durch freies Handeln in Güte; sie macht die Weisheit in uns lebendig und schafft durch sie die göttliche That. Der Mensch wird durch sie ein himmlischer Genius in einer irdischen Gestalt (Apostg. XVII, 23.) S. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Buch V, Cap. 4.

2) Sie bricht die Gewalt der Leidenschaften, die die Menschen so oft unter die Thiere erniedrigen. Bei dem Thiere hat der Instinct seine Grenzen in dem sinnlichen Bewußtseyn; in dem freien menschlichen Gemüthe aber hat der organische Reitz des Willens einen ungleich größern Spielraum, wie die Meereswoge höher geht, als die Fluth eines kleinen Landsee's. Nimmt daher die Leidenschaft den Schein der Vernunft an, wie

das in den meisten Fällen geschieht, so werden auch ihre Verwüstungen ungleich schrecklicher und verderblicher. Dieser Herrschaft der Affecten beugt nun die Moral kräftig durch Empfehlung der Besonnenheit und Selbstregierung vor; sie hält die Einbildungskraft und die Gefühle in weisen Schranken; selbst auf die dunklen Sensationen und die Träume hat sie Einfluß, wie schon Zeno bemerkt (beim Plutarch de profectibus in virtute: opp. ed. Reiske, Vol. VI. pag. 308.); denn anders träumt der Tyrann und der Gerechte, der Wollüstling und der Keusche, der Leser Petron's, oder St. Evremont's und der Leser des Johannes und Paulus.

3) Dadurch verschließt sie auch die Quellen des menschlichen Elendes. Welchen Jammer erzeugt nicht Unmäßigkeit, Trägheit und Wollust: welche Feindschaften, welche häusliche Zwietracht, welche blutige Kriege bringt nicht Egoism, Ehrgeitz und Herrschsucht hervor; welche Verbrechen hat nicht Leichtsinn, Müssiggang und Ueppigkeit veranlaßt (Joh. IV, 1.)! Umsonst schärft die Policei ihre Aufmerksamkeit, und die Gerechtigkeit ihre Strenge; überall häufen sich Uebelthaten, wo Finsterniß, Willkühr, Drang, Gewalt, Noth und Luxus herrscht. Nur durch weisen Unterricht und gute Beispiele kann die öffentliche Meinung jene Reinheit und Lauterkeit gewinnen, welche die beste Schutzwehr gegen das einreißende Sittenverderben ist.

4) Die Moral eröffnet ferner die wahre Quelle reiner Freuden. Auch der Thor kann in sinnlichen Vergnügungen schwelgen und sich betäuben (Phil. III, 19.); wahrer Seelenfriede aber wohnt nur in der Brust des Frommen (Joh. XIV, 27.); in seinem reinen Sinne

trägt er die Empfänglichkeit für höheren Lebensgenuß (Joh. XVI. 22.); auch ein mäßiges Glück kann ihn schon zufriedenstellen und erfreuen (1. Tim. VI, 6.); Gottes Freundschaft ist ihm Wonne (Röm. V, 5); das Leiden schmerzt, aber es kränkt ihn nicht (Röm. VIII, 18); er sieht einer bessern Zukunft mit Vertrauen entgegen, und fühlt sich glücklich in seiner innern Veredelung und Unschuld (2. Cor. IV, 16.)

5) Die Sittenlehre giebt ferner dem Character Einheit und Würde. Sie hebt den Unterschied zwischen Denken und Handeln auf, der dem Menschen so peinlich ist; setzt jeder That ihren Preis und läßt die Indifferenz der Handlungen verschwinden, verbannet die Aengstlichkeit des Gewissens und den Kleinigkeitsgeist der falschen Frömmigkeit. Da wo die Hauptrichtung des ganzen Willens vernünftig und weise ist, gleichen sich einzelne Schritte auf dem Lebenspfade von selbst aus. Die Volksmoral mag sich, wie der Decalogus, in einzelnen Geboten, oder Verboten aussprechen; die vollkommnere Sittenlehre aber umfaßt den ganzen Menschen und bringt in alle seine Handlungen Einheit und Zusammenhang.

6) Namentlich bewährt sie ihre großen Vorzüge in der entscheidenden Stunde des Abschiedes von der Erde. Schon Antisthenes nannte diesen den seligsten, oder peinvollsten Moment unseres Daseyns, je nachdem wir gelebt haben, denn das größte Glück des Menschen, sei das, selig zu sterben (εὐτυχοῦντα ἀποθανεῖν μακαριώτερον ἐν ἀνθρώποις. *Diogenes Laert.* l. VI. c. 1.). Das lehrt nun offenbar die Mo-

ral, weil sie unsere Anhänglichkeit an die Erde und ihre Güter mäßigt, dadurch unserm Innern Vorwürfe und Reue erspart und das Herz auf Güter hinleitet, die uns in die Ewigkeit folgen (Matth. VI, 21.), oder die, nach Antisthenes, mit uns an das Land schwimmen, wenn wir Schiffbruch leiden (ποιεῖσθαι ἐφόδια, ἃ καὶ ναυαγήσαντι συγκολυμβήσει. *Diog. L.* l. c.). Nie hat ein Sterbender seine Tugend, oder den versäumten Lebensgenuß bereut, während Unrecht und Vollgenuß der Welt jedem Scheidenden die letzten Stunden verbittern.

Eine vollkommene Glückseligkeit kann zwar auch die reinste Tugend dem Menschen hier nicht gewähren. Der Himmel auf Erden ist nur eine dichterische Formel, weil unsre Vernunft, auch bei einer hohen Ausbildung, noch zu schwach, unser Wille noch zu unbeständig, unser ganzes Gemüth noch viel zu abhängig von der Sinnlichkeit ist, als daß es ein bleibender Wohnsitz wahrer Freude seyn könnte (Röm. VIII, 23.). Dennoch ist die Erde kein Jammerthal (Weish. Sal. I, 14); sie bietet uns schon manches Glück dar, welches die Weisheit veredeln kann. Könnte die sittliche Bildung der Menschheit nur einmal so weit gedeihen, daß keine Rechtsverletzung mehr sichtbar würde; so müßte die Wohlfahrt unseres Geschlechtes schon einen bedeutenden Zuwachs gewinnen. Man vergl. Lessens Geschichte der Religion Th. II, S. 607. ff. Bartels über den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jesu. Th. II, S. 224. ff.

§. 6.

Antagonisten der Moral.

Nichts desto weniger hat die Moral, theoretisch und practisch, mit vielen Gegnern zu kämpfen. Unsere Trägheit ist von der himmlischen Weisheit abgewendet; die Sinnlichkeit betäubt und unterjocht den Verstand; die Einbildungskraft verblendet ihn durch Traumbilder eines falschen Glückes; die Afterspeculation führt ihn in die Wüsten des leeren Denkens; und die Schwärmerei zerstört die heitere Tugend des Lebens durch überspannte Sittenregeln. Nichts ist demüthigender für den menschlichen Geist, als seine Verirrungen auf dem Gebiete der Moral.

Die Sittenlehre beschäftigt sich mit Wahrheiten, die dem sinnlichen Menschen von allen Seiten unangenehm und widrig sind, und steht daher mit unsern Neigungen und mit der ganzen Richtung unsers Wesens, insofern wir Zeitwesen sind, im steten Widerstreite. Ist es uns daher Ernst mit dem Entschlusse, ihren Leitungen zu folgen; so müssen wir vor Allem die Hindernisse kennen lernen, die ihrer Ausbildung, als Wissenschaft, und ihrer Anwendung auf Herz und Leben im Wege stehen. Es sind das aber im Allgemeinen folgende:

1) Der Mensch, nach seinem thierischen Character, ist träge; er will lieber genießen, als handeln; der nahe und leicht zu gewinnende Lohn der Sünde, ist ihm ungleich willkommener, als der schwer zu errin-

gende Preis der Tugend in der Ferne. Ein schönes Gewand, ein frohes Mahl, eine sofort zu stillende Lust ist für ihn ungleich reitzender und anziehender, als das Lob des Weisen, als künftige Ehre vor Gott und den Menschen, und der Gedanke eines ruhigen Abschiedes von der Erde. Schon Jesus klagt über die Trägheit seiner Schüler (Joh. III, 12.) und ermahnt sie deswegen zur Wachsamkeit und Andacht (Matth. XXVI, 41).

2) Eine Folge hiervon ist die Uebermacht sinnlicher Eindrücke über alle Grundsätze des ruhigen und besonnenen Verstandes. Umgeben von der Sinnenwelt und ihren Reizen vergißt der Mensch leicht Gott, Zukunft und Ewigkeit. Während die Sinnlichkeit dem Geiste dienen sollte, wird dieser nur ein Werkzeug der Begierde und der Mensch sinkt zu einem klugen Thiere herab. Daher der anakreontische Leichtsinn, der nur nach den Vergnügungen des Augenblickes hascht; daher die Zerstreuung, die den Menschen aus seinem Innern herausreißt und seinen Willen an die Gegenstände seiner Neigungen fesselt; daher der Taumel der Betäubung, in dem das Göttliche unsers Gemüthes untergeht; daher die Laster der Rohheit, die man selbst bei den gutmüthigsten Völkern findet (z. B. die Anthropophagie nach Langsdorf bei den Bewohnern der Neu-Markeses-Inseln). Graphisch schildert Paulus diesen Zustand Röm. I, 26 ff. 1. Cor. XV, 32 ff.

3) Hierzu kommen die Täuschungen und Blendwerke der Phantasie, die den sinnlichen Schein erhöhen, den Verstand bestechen, falsche Ansichten, Urtheile, und durch sie unsittliche Handlungen erzeugen. Der

Trunkenbold weiß es wohl, wie sehr er für einen flüchtigen Genuß seines Gaumens büßen muß; aber der Wein glänzt so rein nnd schön im Glase (Sprüchw. XXIII, 31); die alten Folgen der Unmäßigkeit sind vergessen: er stellt sich den nahen Genuß ungleich süßer vor, als er ihn wirklich findet; nun ist die Sünde beschlossen. Das ist auch die Genesis des Zorns, der Wollust, der Prachtliebe, des Ehrgeitzes und aller Thorheiten. Es ist das eitle Dichten (Röm. I, 21.), was die Menschen verführt und unglücklich macht.

4) Nicht minder gefährlich ist die sophistische Afterspeculation, die sich von Gott losreißt, unsere Abhängigkeit von ihm bezweifelt und sich eine bequeme Pflicht nach eigenem Gutdünken bildet. Daher der Immoralism, der jeden Unterschied zwischen Gutem und Bösem aufhebt (Jes. V, 20.); die Vertheidigung des Selbstmords bei dem herrschenden Unglauben an die Vorsehung; die behauptete Rechtmäßigkeit periodischer Ehen, wenn man den höhern Endzweck dieser Verbindung verkennt; daher die Apologie der unbeschränkten Lust des Geschlechtstriebes, wenn man für Menschenwürde und wahre Liebe keinen Sinn hat. Das sind die Sophistereien, vor welchen Paulus, als Täuschungen weltlicher Weisheit warnt (1. Cor. III, 20. Col. II, 8.)

5) Eben so schädlich, als die Vorschriften einer laxen Moral, sind die überspannten Tugendregeln, die durch die Strenge einer hohlen Heiligkeit alle wahre Sittlichkeit zerstören. So verboten die Hindus den Genuß des Fleisches, und verordneten dafür den Selbstmord der ihre Männer überlebenden Frauen;

so ließen die Enkratiten den Gebrauch des Weins nicht einmal bei der Feier des Abendmahls zu, hielten sich aber Concubinen und glaubten sogar an ihre Inspiration; so sprachen die Gnostiker von nichts, als der hohen Idealität des Denkens und Wollens, aber in ihren Cirkeln herrschte Gemeinschaft der Weiber; so will Kant, man soll auch dem Feinde, der im Begriffe steht, seinen Gegner zu morden, die Wahrheit sagen, weil man sich um die Folgen seiner Handlungen nicht zu bekümmern habe. Unter den Juden machten sich besonders die Essener dieser Uebertreibung schuldig, und werden daher nachdrücklich von Paulus zurechtgewiesen (1. Tim. IV, 1—3.).

Faßt man alle diese Bemerkungen zusammen, so überzeugt man sich bald, daß die Moral nichts weniger als eine schon vollendete Wissenschaft sei. Man denke nur an die Paradoxieen der neuern Sittenlehre, daß die Gottlosigkeit die reinste Tugend möglich mache; daß es kein irrendes Gewissen gebe; daß der Selbstmord im Leben preiswürdig sei, weil er auf der Schaubühne gefalle; daß es thöricht sei, von Pflichten gegen Gott zu sprechen; daß die Ehe mit der Mutter, oder Schwester sich mit dem Naturgesetze wohl vereinigen lasse. Wer erinnert sich hier nicht an den Ausspruch des Aristoteles, daß sich bei dem größten Genie fast immer eine Mischung von Aberwitz und Tollheit findet! Dem christlichen Sittenlehrer muß es daher eine angenehme Erscheinung seyn, daß ihm die Grundsätze seiner Wissenschaft in einer äußern Offenbarung Gottes dargeboten werden, von welcher er sich nicht entfernen kann, ohne seine Kirche zu bestreiten,

oder sich von dem Christenthume überhaupt loszusagen; eine Bemerkung, die uns auf die besondern Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Moral führen muß.

§. 7.

Besondere Schwierigkeiten der christlichen Moral.

Auch die Freunde der christlichen Sittenlehre haben darüber geklagt, daß ihre Vorschriften unvollständig, zerstreut, auf den jüdischen Messianism gebaut, gnomisch und bildlich, local, zweideutig, judaisirend und zuweilen sogar mit der geselligen Ordnung und dem guten Anstande nicht zu vereinigen seien. Selbst an den Handlungen Jesu und seiner Apostel hat man Einiges in Anspruch genommen, und die Anwendung ihrer Maximen auf das weltliche Leben bedenklich finden wollen.

Ehe sich die christliche Sittenlehre als eine geoffenbarte geltend machen kann, muß sie sich selbst zuvor gegen die wichtigsten Einwürfe und Zweifel vertheidigen, die man in älteren und neueren Zeiten gegen ihre Göttlichkeit erhoben hat. Wenn die Vernunft auch nicht weiß, sagt Luther, was göttliche Offenbarung ist, so weiß sie doch recht gut, was Offenbarung nicht ist; es muß also auch erlaubt seyn, die heiligen Schriften des neuen Bundes nach den von ihr selbst aufgestellten Merkmalen (2. Tim. III, 16.) zu

prüfen. Hier hat man aber der christlichen Moral zunächst schon in Rücksicht auf ihren Inhalt zur Last gelegt, daß sie

1) unvollständig in ihren Grundsätzen und Maximen sei. Man finde in ihr weder einen höchsten Kanon der Sittlichkeit, noch bestimmte Vorschriften für einzelne Handlungen z. B. den Selbstmord, das Spiel. Die sonst hieher bezogenen Stellen Apg. XVI, 28. 1. Cor. X, 7. handeln bekanntlich von ganz andern Gegenständen.

2) Ihre Lehren seien rhapsodisch zerstreut. Im ganzen N. T. finde sich kein Buch, das sich ausschliessend mit einem moralischen Gegenstande beschäftige, oder eine zusammenhängende Reihe von Pflichten enthalte. So folge die Bergpredigt bei Matthäus auf eine Reihe von Wunderberichten, während sie von den beiden andern Evangelisten wieder anders vereinzelt werde; in den paulinischen Briefen ständen die Sittenregeln unverbunden am Schlusse, und wären auch in den übrigen Episteln nur sporadisch zu lesen.

3) Ein Theil ihrer Sittenregeln sei aus mystischen Begriffen abgeleitet, z. B. die Heilighaltung der Ehe aus der geheimnißvollen Verbindung mit Jesu (Eph. V, 30 f.); ein anderer bildlich und übertrieben z. B. Matth. V, 22. 29. 40; wieder ein anderer zweideutig und schwärmerisch z. B. Matth. XIX, 12. welche Stelle selbst den Origenes zur Verstümmelung seines Körpers verleitet haben soll.

4) Von mehreren Sittenregeln des N. T. lasse es sich nachweisen, daß sie sich auf bloße Nationalvorurtheile gründen z. B. (Apg. XV, 20.) das Verbot

des Blutes, welches selbst Muhamed im Koran unter gewissen Bedingungen frei gab (Sure II, 175. Maracci). Dennoch haben die Montanisten und andere Irrlehrer dieses Gesetz lange als göttlich vertheidigt.

5) Einige Sittenregeln des Christenthums seien auch mit dem guten Anstande und der geselligen Ordnung unvereinbar. Jenes sei bei dem Verschleiern der Weiber in den gottesdienstlichen Versammlungen (1. Cor. XI, 5.) und der religiösen Umarmung in den Gemeinden (Röm. XVI, 16.), dieses bei der Gemeinschaft der Güter (Apg. II, 44 f.), die allen geselligen Fleiß lähmt, und bei der Empfehlung des Cölibates (1. Cor. VII, 8.) der Fall gewesen, welche die so oft verwünschte Ehelosigkeit der Nonnen, Mönche und Priester veranlaßt habe.

Selbst einzelne Handlungen Jesu und seiner Apostel hat man nicht mit dem bittersten Tadel verschont. Man hat es dem Meister vorgerückt, daß er sich hart und beschimpfend über die Pharisäer ausgedrückt (Matth. VII, 39.), seine Mutter kalt und wegwerfend behandelt (Joh. II, 4.), das kananäische Weib eine Hündin genannt (Matth. XV, 26.), seinen Landesfürsten mit einem Spottnamen belegt (Luc. XIII, 32.), daß er sich seinen Feinden selbst überliefert und dadurch seinen Tod beschleunigt habe (Matth. XX, 18.) Aus der Zahl seiner Schüler ist Petrus von Voltaire mit einem strengen Criminalrichter verglichen worden, der ein sparsames Ehepaar zu einem plötzlichen Tode verurtheilt habe (Apg. V, 10.); Andere haben den Paulus einen Heuchler genannt, weil er gegen seine Grundsätze die Scheinrolle eines Nasiräers übernahm

(Apg. XXI, 26.); sie haben seine Verbannung des Blutschänders als überspannten Eifer betrachtet (1. Cor. V, 5.), und seine Heftigkeit gegen Petrus zu Antiochien als den leidenschaftlichen Ausbruch einer collegialischen Eifersucht dargestellt (Gal. II, 11.). Man vergl. den *Origenes* contra Celsum, ed. Spencer. S. 282. *Eusebius* contra Hieroclem, hinter seiner Demonstr. euangel. Colon. 1688. S. 511 f. *Cyrillus* Alexandrinus contra Julianum, tot. Christus und die Vernunft S. 703. Porphyrius 1794. Freimüthige Aeußerung über die Bibel und ihren Werth als Religions- und Sittenbuch für alle Zeiten. Berlin 1799. Cannabichs Kritik der praktisch-christlichen Religionslehre Th. I. Leipzig 1810.

§. 8.

Anweisung, sie zu überwinden.

Aller dieser Hindernisse kann man indessen dennoch Meister werden, wenn man, bei einem reinen Herzen, mehr auf die Stimme seines eigenen Gewissens, als auf fremdes Ansehen achtet, und vor Allem den Glauben an Gott durch seinen Eingebornen in sich bildet und belebt. Bei dem Studium des N. T. kommt Alles darauf an, seine moralischen Ideen und Grundsätze zu verzeichnen, unter sie einzelne Maximen zu ordnen und aufzunehmen, das Locale und Zeitgemäße in ihnen abzusondern, das Individuelle der Handlungen Jesu und seiner Apostel gehörig zu beurtheilen, und durch fleißiges Studium der Geschichte und Biographik, so wie durch eigene Beob-

achtung des menschlichen Herzens der Einseitigkeit seiner Lebensansichten zu steuern.

Wir haben hierbei theils auf die Schwierigkeiten der moralisch-wissenschaftlichen Bildung überhaupt, theils besonders auf die Hindernisse einer freien Erkenntniß der christlichen Sittenlehre zu sehen. In Rücksicht der ersten kommt Alles

1) auf ein reines, vorurtheilsfreies Gemüth an. Wie nämlich eine richtige Ansicht der Dinge vielfältig von einem guten Standpunkte abhängt; so ist das auch der Fall bei der sittlichen Beurtheilung unserer Handlungen. Unser Verstand läßt sich nur zu oft von der Neigung verblenden; was wir uns wünschen, das glauben wir, und was wir begehren, das scheint uns auch recht und gut zu seyn. Ein Wollüstiger hält die regellose Befriedigung seiner Triebe nicht für unerlaubt; ein Lügner und Betrüger wird den Doppelsinn immer unter gewissen Bedingungen vertheidigen, die ihm zuträglich sind. Nur der schuldlose Mensch folgt der freien Leitung der Idee, drum ist auch sein Urtheil unbefangen und treffend.

2) Eben daher muß man auch der Autorität Anderer nur so lange folgen und trauen, bis man, mündig im Geiste, der entscheidenden Stimme seines eigenen Bewußtseyns gewiß ist. (1. Cor. II, 15.) Ich halte viel auf Andere, sagt Seneca, aber ich traue mir auch selbst Etwas zu; es haben auch große Männer Vieles übrig gelassen, was noch nicht gefunden ist, sondern erst gesucht werden muß (epist. 45.). Selbst die Apostel berufen sich daher auf ihr eigenes, von Gott erleuchtetes Gewissen als auf den höchsten Gerichts-

hof ihres Innern (Röm. IX, 1.), weil von ihm, wie schon Luther sah, selbst die höhern Belehrungen ausgingen, die sie uns als göttliche Offenbarung mittheilten.

3) Besonders fleißig müssen wir hierbei den Gedanken an Gott zu Hülfe nehmen, der uns, wie Des-Cartes richtig erinnert, niemals irren läßt. Nur muß dieser höchste Gedanke lebendig aufgefaßt, er muß nicht durch das Individuelle unsers Bewußtseyns verfälscht, sondern im Lichte des Evangelii gedacht, in frommer Beobachtung und Geisteserhebung täglich weiter ausgebildet, und mit der vollen Besonnenheit und Schärfe einer richtigen Beurtheilungskraft auf einzelne Verhältnisse des Lebens angewendet werden. Ist aber der innere Mensch in das reine und heilige Bild Gottes verklärt (2. Cor. III, 18); so weicht auch der verkehrte Sinn aus ihm, und unsre Lebensansichten werden rein und hell (Ephes. I, 18.).

In Rücksicht der christlichen Sittenlehre ist es nöthig, 1) die Materialien derselben zu sammeln, zu ordnen und zu digeriren. Oben an stehen hier billig moralische Ideen z. B. Freiheit (Joh. VIII, 32. Gal. V, 1.), Vollkommenheit (Matth. V, 48. Joh. XVII, 23. f.), Liebe (1. Joh. IV, 7.). Hierauf sammelt man die Grundsätze (Matth. VII, 12. 2. Tim. II, 15. Matth. XXII, 37.) und ordnet sie nach den Graden ihrer Allgemeinheit. Nach ihnen sind dann die besonderen Regeln und Maximen des sittlichen Lebens zu prüfen z. B. Matth. V, 20—48. Jeder christliche Religionslehrer sollte sich eine vollständige Uebersicht des moralischen Lehrstoffes des N. T. nach diesem Typus aus eigener Lectüre bilden; zuver-

lässig würde er auf diesem Wege am Sichersten zu einer wissenschaftlichen Kenntniß der christlichen Sittenlehre gelangen.

2) Nicht minder wichtig ist die Absonderung des Localen, Zeitgemäßen und Klimatischen im Vortrage. So ist das Salben der Kranken mit Oel eine Localvorschrift des Jakobus (V, 14.) nach den Gebräuchen der jüdischen Synagoge. So ist das Verbot des Erstickten (Apg. XV, 20.) eine Zeitvorschrift, die sich auf das patriarchalische Vorurtheil gründet, daß im Blute das Wesen des Lebens sei. So sind die Formeln, das Auge ausreißen, den Fuß abhauen, sich für das Himmelreich entmannen, klimatische Bezeichnungen der prosaischen Gedanken: Unterdrückung der Begierde, Verzichtleistung auf die Reize des Geschlechtstriebes aus religiösen Gründen. Die historisch-kritische Auslegung des N. T. ist unter den Protestanten nun so weit gediehen, daß sie mehr einer Selbstbeschränkung durch organische Ideen, als einer größeren Erweiterung bedarf, diese dadurch ihre historische Zerflossenheit nur Unglauben und Zweifelsucht befördern würde.

3) Der Wille Jesu ist zwar, selbst nach dem Zeugnisse seiner Feinde, rein und tadellos (Joh. VIII, 46.) aber doch nach dem Laufe des Lebens in der Vollendung begriffen (Hebr. II, 10.), und daher, wie alles Individuelle, nicht normirend, sondern normirt (Joh. V, 30.). Man muß sich daher genau in den eigenthümlichen Standpunkt seines Empfindens, Denkens und Wollens stellen, um über den sittlichen Werth derjenigen Handlungen zu urtheilen, die uns in

keinem Falle zur Nachahmung berichtet werden. Ueber die Handlungen der Apostel steht uns schon ein freieres Urtheil zu. Paulus bekennet einmal seine eigene Uebereilung (Apg. XXIII, 3. 5.) und kämpft zu einer andern Zeit mit sich selbst über sein Nasiräatsgelübde, wie Luther über seinen Mönchsstand; eben so ist sich Petrus in seinem Urtheile über die moralische Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes nicht gleich. Es giebt eine Ehrfurcht gegen die Bibel ohne Bibliolatrie, und in der Moral können die Grenzen beider Begriffe nicht scharf genug gezeichnet werden.

4) Man halte seine spekulativen Kenntnisse durch pragmatische Lectüre und eigene Menschenbeobachtung in dem Gleichgewichte der Wahrheit. Hierher rechnen wir aber zunächst ethnographische Kenntnisse, oder Geschichte der Völker, ihrer Sitten und Religionen, in welcher Iselin, Meiners und Herder so Vieles geleistet haben. So finden wir z. B. in der Geschichte Sparta's, daß man dort in der Erziehung der Jugend die Lüge hart geahndet hat, weil man sie als Feigheit und die Quelle aller Sünden betrachtete. So lesen wir unter den Gesetzen Solons eines gegen den Müßiggang: wer dessen überwiesen wurde, verlor sein Bürgerrecht. Für dieses Studium sind unter den Alten Herodot, Diodor von Sicilien, Livius, Plutarch und Tacitus Hauptquellen. Nicht minder wichtig sind biographische Kenntnisse, sie seien nun aus dem Leben großer Weisen, oder großer Verbrecher geschöpft. Des Beispiels wegen nennen wir nur das Leben des Alexander, Alcibiades, Cäsar, Pompejus und

Cicero von Plutarch; das Leben des Melanchthon von Camerarius, die Biographieen von Richelieu (dem Cardinal), von Mazarin, Grotius, Türenne u. A. Dieses Studium ist für den Moralisten äußerst wichtig, und giebt seinen Einsichten Leben und Fruchtbarkeit. Zuletzt muß damit aber auch eigene Beobachtung des menschlichen Herzens verbunden werden. Man richte hier seine Aufmerksamkeit auf den Wechsel der Leidenschaften und ihre Verwandtschaft, und achte darauf, wie man selbst herrschende Fehler verbessert hat; man gehe bei einzelnen moralischen Erscheinungen auf die Ursachen und Quellen zurück, z. B. warum gewöhnliche Menschen oft ihren Wohlthäter hassen; warum sich die Liebe so oft in Haß verwandelt; warum der betroffene Betrüger erblaßt und der Lügner erröthet; warum Heroism des Willens noch nicht Güte ist. Dadurch wird man in den Stand gesetzt, der Entstehung einzelner Sünden nachzuspüren, und Andern an das Herz zu sprechen; eine Gabe, die man bei dem abstrahirenden Moralisten der Schule nur zu oft vermißt.

Vergl. die Schriften von Bauer und Berger über die biblische Moral: Bretschneiders und Cramers Darstellung der Moral der Apokryphen des A. T. Leipzig 1805. und 1815.

Zweiter Abschnitt.

Kurze Geschichte der Sittenlehre des Christenthums.

§. 9.

Einleitung.

Die Einführung der christlichen Moral in die menschliche Gesellschaft ist eine der wichtigsten und folgenreichsten Erscheinungen, sowohl nach ihrem Einflusse auf die wissenschaftliche, als auf die politische und sittliche Bildung der Menschheit. Wohl verdient sie es daher, nach ihrer Entstehung und Ausbildung unter den Kirchenvätern, nach ihrer systematischen Auffassung in dem Mittelalter und ihren neueren Schicksalen seit der Kirchenverbesserung in einer kurzen historischen Uebersicht dargestellt zu werden.

Wenn die christliche Glaubenslehre auch jemals untergehen, oder wesentlich verändert werden könnte; so würde doch die Moral Jesu als ein einziges und unvergeßliches Denkmal in der Geschichte dastehen. Sie ist merkwürdig, schon

1) wegen ihrer Entstehung: denn sie gieng aus der Mitte eines Volkes hervor, welches von den übrigen Nationen der Erde als barbarisch und abergläubisch betrachtet wurde und sich auch an wissen-

schaftlicher Bildung mit vielen asiatischen Völkern nicht messen durfte. Sie entstand fast unvorbereitet und hatte einen ungelehrten Galiläer zum Urheber. Sie gieng nicht, wie die Moral der Griechen, aus der Schule in das Leben über, sondern schwang sich aus der Mitte des Volkes zu den Tempeln und Hörsälen, aus den Hütten zu den Palästen auf. Die stolzen Pharisäer verachteten Jesum, und doch war ihr System das erste, das sich vor der Uebermacht seines Geistes beugen mußte.

2) Nicht minder wichtig ist die christliche Sittenlehre wegen ihres Einflusses auf die wissenschaftliche Cultur der Menschheit. Seit ihrem Ursprunge hat die jedesmalige Zeitphilosophie auf sie einzuwirken und sie nach ihren Principien umzubilden versucht; immer aber hat das Evangelium gesiegt und das wieder ausgestoßen, was man ihm als fremden Schmuck und Zusatz aufdringen wollte. Wie gefährlich bedrohte nicht der Pantheism die Freiheit und Sittlichkeit unsers Geschlechtes! Aber die hohlen Philosopheme kühner Sektirer versanken in sich selbst, und die Persönlichkeit Gottes, als eines von der Welt durchaus verschiedenen Wesens, steht in ihrer alten Reinheit und Klarheit da. Der Sittenlehre Jesu muß also eine innere Wahrheitskraft eigen seyn, die sich bald von menschlichen Irrthümern trennt und in ihrem ursprünglichen Glanze hervortritt.

3) Eben so sichtbar ist auch die Einwirkung der christlichen Sittenlehre auf den gesellschaftlichen Zustand der Menschen. Die christliche Kirche ist zwar, als ein reingeistiges Institut, von dem Staate

unabhängig; ihre Lehrer und Häupter sollen nicht Staatsobere seyn und sich nicht mit politischen Angelegenheiten befassen. Dennoch hat die Moral Jesu den Regierungen ein neues Ansehen verliehen, den Despotism gestürzt, den Aufruhr verbannt, und den passiven Gehorsam der Unterthanen so weit empfohlen, als es nur immer die Würde unsers Geschlechtes gestattet; sie hat in allen christlichen Reichen die Fesseln der Leibeigenschaft und Sklaverei zerbrochen, oder doch das Wesen derselben aufgehoben; sie hat den Unterricht der Jugend veredelt und überall Anstalten der Bildung und Humanität gegründet; sie hat den Geist der Wohlthätigkeit geweckt und für Arme, Waisen und das gebrechliche Alter die nützlichsten Institute geschaffen; selbst die Errichtung der Klöster, die sie veranlaßte, war eine große Wohlthat für die Menschheit, die man in den neuesten Zeiten nicht mehr so dankbar anerkennet, als sie es verdient. Könnte die christliche Sittenlehre untergehen, so würde die Rückkehr des asiatischen Despotism, der scythischen Barbarei, oder der südlichen Weichlichkeit mit Grund zu befürchten seyn.

4) Zuletzt hat sie auch das häusliche und Familienleben mannigfaltig veredelt. Sie hat alle unnatürliche Ausschweifungen des Geschlechtstriebes als Verbrechen dargestellt, den Unordnungen der Sinnenliebe gesteuert, die Polygamie untersagt, die willkührlichen Trennungen der Ehe verboten und die Monogamie zur Grundlage des häuslichen Glückes erhoben.

Nicht minder hat sie der Trunkenheit und Schwelgerei Schranken gesetzt, dem weiblichen Geschlechte seine Menschenrechte wieder gegeben, den zahlreichen Stand

des Gesindes umgeschaffen und die sittliche Erziehung der Jugend als Religionspflicht empfohlen. Man sagt daher nicht zu viel, wenn man mit dem Apostel behauptet, daß Jesus eine ganz neue sittliche Schöpfung auf Erden gegründet habe (Ephes. II, 15.). Bartels in seiner schon angeführten trefflichen Schrift, über den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jesu hat hiervon im ersten Theile (Hamburg 1788.) ausschließend gehandelt.

Hieraus ergiebt sich schon, daß das Studium der Geschichte der christlichen Moral für den Theologen von großer Wichtigkeit ist. Der Umfang derselben ist indessen so groß, daß man verschiedene Zweige dieses Stammes wohl unterscheiden muß. Man kann nämlich dieses Studium

1) blos literärisch betreiben, so daß man sich auf die Kenntniß der wichtigsten Männer, die sich auf diesem Gebiete auszeichneten, ihrer Schriften, deren Ausgaben und der Hülfsmittel der Bücherkunde einschränkt. Das ist das Feld für die gelehrten Protocollisten und Registratoren dieses Faches. Man vergl. Cave historia literaria scriptorum ecclesiasticorum. Oxford 1741. 2. voll. fol. Buddei isagoge historico theologica. Leipzig 1730. 4. Walchs (des Vaters) Geschichte der Religionsstreitigkeiten außer (Jena 1718. 5. B. in 8.) und in der lutherischen Kirche. (Ebend. 1730. f. 5. B. in 8.) Walchs (des Sohnes) Historie der Ketzereien XI Bände in 8. Leipzig 1763. ff. Millers Einleitung in die Mosheimische Moral 10. Band. Leipzig 1772. in 4.

2) Man kann für das Materielle dieser Geschichte die wichtigsten Stellen der Autoren sammeln und sie als Zeugnisse für die Bildung der Wissenschaft aneinanderreihen. Das ist in der Crameri schen Bearbeitung von Bossuet und noch mehr in der christlichen Kirchengeschichte von Schröckh (45. B. in 8.) geschehen. Die ermüdende Weitläufigkeit dieser Darstellung hat Stäudlin glücklich zu vermeiden gewußt in seiner Geschichte der Sittenlehre Jesu, 3 Bände, als Fortsetzung der Moral von Michaelis, Göttingen 1799 — 1812. womit dessen Geschichte der christlichen Moral seit der Wiederauflebung der Wissenschaften, Göttingen 1808. zu verbinden ist. Diese Fundgrube historischer Forschungen ist in neueren Zeiten häufig benützt und auch in dieser Uebersicht fleißig und dankbar zu Rathe gezogen worden.

3) Man kann ferner das Studium dieser Geschichte monographisch betreiben, es sei nun, daß man sie aus einem Autor schöpft (z. B. dem Tertullian, Origenes, Augustin, Chrysostomus), oder daß man die Geschichte einer Lehre durch alle Autoren hindurch führt (z. B. Geschichte der Ehe, des Eidschwurs, der Lehre vom Gebete.). So ist gewissermaßen Planck's treffliche Geschichte der christlichkirchlichen Gesellschaftsverfassung (Hannover 1803. ff. 5. B.) eine dogmatisch = moralische Monographie. Wer in diesem Fache etwas Vorzügliches leisten will, muß nothwendig diesen Weg einschlagen, weil das Universalisiren aus unbestimmten und chaotischen Stoffen leicht hohl und sachleer wird. De Wettes Geschichte der christlichen Sittenlehre (im zweiten

Bande des ganzen Werkes. Erste Hälfte. Berlin 1819. Zweite Hälfte 1821.) macht hiervon eine rühmliche Ausnahme.

4) Endlich kann man sich blos auf eine allgemeine Uebersicht der wichtigsten Schicksale der christlichen Moral einschränken, wie das in der Kirchengeschichte von Henke und Spittler, in der Geschichte der christlichen Sittenlehre aber von Stäudlin in dem Grundrisse derselben (Hannover 1806), und vor ihm schon von Reinhard in seiner Moral geschehen war.

Wir würden uns begnügen können, auf diese Schriften zu verweisen, wenn dann nicht eine Lücke in diesem Handbuche offen bliebe, die wir nicht zu entschuldigen wüßten.

§. 10.

I. Entstehung der Sittenlehre Jesu.

Man hat in älteren und neueren Zeiten oft versucht, die Moral Jesu aus dem Plato, aus seiner Verbindung mit den Essenern, Sadducäern und Alexandrinern abzuleiten. Es ist aber der Wahrheit gemäßer, sie als eine Vervollkommnung der Sittenlehre des A. T. zu betrachten, die Jesus aus seinem eigenen heiligen Sinne schöpfte, daher er sie auch mit Recht als eine göttliche Offenbarung verkündigte.

So lange das Christenthum besteht, waren die Gelehrten beständig über die Frage getheilt, ob es

von Gott oder von den Menschen komme (Matth. XXI, 25.)? Die Vernunft der Gläubigen entschied für jene, der dialektische Verstand der Ungläubigen für diese Meinung. Billig fassen wir diesen Gegenstand zuerst von der historischen Seite; denn wenn sich darthun ließe, daß Jesus in den Grundsätzen seiner Religion einem andern Lehrer gefolgt wäre, so würde jeder Streit über ihre Offenbarung von selbst aufhören. Die scheinbarsten Meinungen derer aber, welche einen göttlichen Ursprung seiner Gedanken läugnen, sind folgende:

1) Jesus habe den Plato gelesen, und die Lehren dieses griechischen Philosophen in ein palästinensisches Gewand gekleidet. Dieses behauptete schon Celsus (*Origenes* contra Celsum I. VI. p. 288. ed Spencer.). Plato sagte nämlich in seinen Büchern von den Gesetzen, ein Reicher könne kein tugendhafter Mensch seyn: *ἀγαθὸν ὄντα διαφερόντως καὶ πλόυσιον ὄντα διαφερόντως ἀδύνατον*. Daßselbe lehre auch Jesus (Matth. XIX, 24.). Allein diese Aehnlichkeit ist sehr entfernt; schon Origenes bemerkt, Jesus habe nicht einmal hebräische Gelehrsamkeit besessen, geschweige denn griechische: *γράμματα μηδὲ Ἑλλήνων, μηδὲ Ἑβραίων ἦν μεγαθηκώς*. Findet man daher dennoch eine Aehnlichkeit zwischen dem Systeme Plato's und Jesu, so ist der Grund hiervon in einer idealen und geistigen, aber keineswegs in äußerer Verbindung durch Schriften zu suchen, deren Vorhandenseyn in Nazareth zu vermuthen man überall nicht berechtiget ist.

2) Wieder Andere haben behauptet, Jesus habe seine ganze Religionslehre aus dem Umgange mit Essenern geschöpft; welche im südlichen Judäa Therapeuten hießen (*Josephus* de bello Jud. II, 8, 3. *Philo* de vita contemplatiua; opp. ed. Françof. 1691. p. 889. ff. Stäudlins Geschichte der Sittenlehre Jesu Th. 1. S. 456. ff.). Diese Behauptung ist schon alt: man findet sie bereits bei Prideaux (histoire des Juifs t. IV. S. 116. f.), bei Voltaire (dictionnaire philos. unter *Esséniens*), Friedrich dem Großen; unter den Neuern haben sie Riem u. A. mit großer Zuversicht vertheidigt. Nun ist es zwar gewiß, daß die essenische und christliche Moral Manches gemein haben, z. B. die Verwerfung blutiger Opfer, die Beschränkung des Eidschwures, die Verachtung des Reichthums und äußeren Cultus, und namentlich ist es merkwürdig, daß die erste Christengemeinde zu Jerusalem, wie sich aus der Gemeinschaft ihrer Güter schließen läßt, viele Essener zu Mitgliedern hatte. Dennoch wissen wir, daß Jesus nie in das südliche Judäa, den eigentlichen Aufenthaltsort der Essener, gekommen ist; er nahm regelmäßig an den Hauptfesten in Jerusalem Theil, was die Essener nicht thaten; er wohnte Hochzeiten und Gastmählern bei, was sich ebenfalls nicht mit ihren Sitten vertrug; er hob den Sabbath auf, den sie streng feierten; er war gütig und nachsichtig gegen Fremde, was von den Essenern nicht gesagt werden konnte. Die Aehnlichkeit des Christianismus mit dem Essenismus liegt daher mehr in dem Rationalen, das sie beide gemein haben, als in der Gemeinschaft einer

äußeren Verbindung, die sich historisch durchaus nicht nachweisen läßt. Man vergl. Mosheim de rebus Christianorum ante Constantinum M. S. 51. f. und *Grave* dissertatio de Pythagoreorum et Essenorum disciplina et sodalitiis. Göttingen 1808.

3) Vor einiger Zeit hat Des-Côtes (in s. Schutzschrift für Jesum von Nazareth, Frankfurt 1797.) die Hypothese aufgestellt, daß Jesus ein Schüler der Sadducäer gewesen sei. Seine Gründe sind folgende: Jesus verwarf, wie sie, die Tradition, die grobe Auferstehungslehre und den pharisäischen Prädeterminism (Matth. XVIII, 8. ff.). Allein er widersprach ihnen auch sehr oft (Matth. XVI, 6. XXII, 34.); er glaubte an die Göttlichkeit der Propheten, er lehrte Unsterblichkeit und den Glauben an höhere Geister, und überdieß waren gerade die Sadducäer die heftigsten Verfolger der neuen Religion (Apg. XXIII, 6. f.). Billig wird daher auch diese Meinung als ganz unhaltbar aufgegeben.

4) Viel scheinbarer würde es seyn, die Moral Jesu aus seiner Verbindung mit den Alexandrinern abzuleiten; denn diese bekannten sich zu einem sehr geläuterten Messianism (Apg. XVIII, 25.); in ihren Apokryphen des A. T. wird eine Moral gelehrt, die der christlichen sehr nahe kommt, und den Levitismus hatten sie, wie Jesus, längstens stillschweigend antiquirt. Allein nach dem N. T. beginnt die Verbindung der Apostel mit den Alexandrinern erst nach der Himmelfahrt Jesu (Apg. VI, 9.); früher ließ sich Jesus mit ihnen in keine Unterredung ein (Joh. XII, 20. welche Stelle, wie Apg. XI, 20. von Hellenisten

zu handeln scheint); überhaupt aber ist es sehr zweifelhaft, ob er das Griechische gesprochen, oder nur verstanden habe, da es ausgemacht zu seyn scheint, daß diese Sprache den palästinensischen Juden nur ausnahmsweise bekannt war. Es läßt sich also auch von dieser Seite keine Spur finden, welche zu einiger Wahrscheinlichkeit führte.

5) Besser setzt man daher bei dieser Frage voraus, daß die Seele Jesu, der unsrigen gleich, sich allmählich entwickelt und ausgebildet hat (Luc. II, 52.), wie denn die Moral überhaupt bei allen seinen Reden und Handlungen von der psychologischen Bahn der freien Thätigkeit nicht weichen kann, ohne ihre eigene Natur zu verläugnen. Dieser Weg der intellectuellen Bildung hat ihn aber zuerst zu der Quelle des mosaischen Gesetzes, der Propheten und Psalme geführt (Luc. XXIV, 44.). Mit Moses hatte er das Princip der Tugendlehre gemein (5. Mos. XI, 13. vergl. Matth. XXII, 37.); auf ihn bezog er auch die Erweiterungen und Verbesserungen seiner moralischen Vorschriften (Matth. V, 17. ff.). Hierzu kam eignes Nachdenken, freie Meditation in der Einsamkeit, Erhebung des Gemüthes in den Stunden des Gebetes, ein ausgezeichnet religiöser Geist, der sich durch keine Autorität binden ließ (Matth. XV, 13.), und eine scharfe Urtheilskraft, welche die in seiner Seele lebendige Gottesidee zu allen Handlungen des Lebens herabzog, z. B. Speiseverbote, Händewaschen, Sabbathsfeier. Da nun Gott kräftig in ihm wirkte und lebte, so bezog er alle Regungen seines höchsten Bewußtseyns auf ihn und trug sie mit voller Ueberzeugung als

seinen Willen und sein Gebot vor. Es enthält also keinen Widerspruch, daß die Sittengebote Jesu aus seiner reinen Seele geflossen und doch zugleich geoffenbart seien; vielmehr hängt gerade hiervon ihre göttliche Menschlichkeit ab, durch die sie für alle Zeiten ehrwürdig und fruchtbar wurde.

§. 11.

Moral der Apostel.

Ungleich erklärbarer ist die weitere Entwickelung dieser moralischen Lehren in den Seelen der Apostel, da sie von Jesu durch Grundsätze und Beispiel gebildet, durch seine letzten Schicksale zum Himmel erhoben und von einem höheren Geiste geleitet wurden. Dabei läßt sich indessen nicht läugnen, daß sie, bei aller Einheit der Grundsätze, doch zuweilen in den Maximen abweichen, nicht selten Spuren des jüdischen Messianism, des Dualism und Pharisäism verrathen und über die Sittlichkeit einzelner Handlungen mit einer Individualität urtheilen, welche häufige Mißverständnisse veranlaßt hat.

Die Apostel Jesu haben bekanntlich an den Grundsätzen seiner Moral nichts geändert; vielmehr lehren sie einmüthig, das Wesen des Christenthums bestehe in einer sittlichen Denk- und Handlungsweise nach seinem Beispiele (1. Cor. VI, 9. 1. Petri I, 4. ff.). Eben so unbescholten und tadellos war ihr Lebenswandel; selbst ihre Feinde mußten ihren Tugenden Gerechtigkeit widerfahren lassen. Endlich haben sie das mit

ihrem großen Lehrer gemein, daß sie auch ihren Unterricht als von Gott eingegeben und geoffenbart betrachtet wissen wollen (Apg. XV, 28. 1. Cor. II, 10. Ephes. III, 5.). Wie sehr es ihnen mit dieser Behauptung Ernst war, sehen wir aus einer bestimmten und ausdrucksvollen Stelle (1. Thess. II, 13.). Es entsteht nur die Frage: wie sie zu dieser Ueberzeugung kamen? Wir beantworten sie, den Bedürfnissen unserer Wissenschaft gemäß, aus psychologischen Gründen also:

1) Von Jesu sprachen sie einmüthig mit der größten Ehrfurcht. Es hatte sie aber schon ihr großer Lehrer daran gewöhnt, vernünftige und religiöse Gefühlen als göttliche zu betrachten (Matth. XVI, 17.). Da sie nun die Lehre ihres großen Meisters für göttlich hielten, so behaupteten sie das auch von der ihrigen, insofern sie mit der seinigen zusammenstimmt.

2) Die Entfernung Jesu von der Erde wird zwar, was die äußere Erscheinung betrifft, von den Evangelisten verschieden berichtet. An der Sache selbst aber zweifelte kein Apostel; einmüthig suchten sie ihren vollendeten Lehrer im Himmel; er steht nun als ein reines Ideal der Weisheit und Tugend vor ihrer Seele und macht durch das in ihm wohnende Wort Gottes mit ihm ein Wesen aus. Im Geiste Jesu denken, war ihnen folglich gleichbedeutend mit göttlich denken, oder sich des göttlichen Sinnes bemächtigen, welches auch das Wesen jeder Offenbarung ist.

3) Jesus hatte nach seiner tiefen Einsicht in die moralische Weltregierung Gottes seinen Schülern den göttlichen Geist versprochen (Joh. XV, 26.). Mit Recht

glaubten sie dieser Verheisung und überzeugten sich durch die That, daß ihnen Gott in der weiteren Erkenntniß der Wahrheit beistehe. So war es natürlich, daß die Aussprüche eines erleuchteten Gewissens mit dem Glauben an die Gemeinschaft des göttlichen Geistes in ihrer Seele unmerklich zusammenflossen (Röm. VIII, 16.).

4) Ueberhaupt wird nach der religiösen Weltansicht der Apostel jedem Gläubigen die Erleuchtung durch den Geist Gottes zugeschrieben (1. Joh. IV, 2.). Johannes und Paulus behaupten das sogar von dem größeren Theile ihrer Gemeinden (1. Theff. IV, 9. 1. Joh. II, 20.) und räumen ihnen daher ein Urtheil über ihre eigenen Schriften ein (1. Joh. IV, 1.). Aus diesen Bemerkungen zusammengenommen wird es klar genug, wie die Apostel ihre moralischen Belehrungen als göttliche Offenbarung ansehen konnten und als solche geachtet wissen wollten.

Bei dieser innigen Ueberzeugung gereicht es den Aposteln zur großen Ehre, daß sie keinen ihrer Schüler zum Glauben zwangen, sondern vielmehr überall zur freien Prüfung ermunterten (Röm. XII, 2. 1. Theff. V, 21.). In der That dürfen wir auch bei dem Gebrauche ihrer Schriften auf eigenes Denken und Urtheilen nicht Verzicht leisten. Es ist nämlich

1) gewiß, daß sie in einzelnen Sittenvorschriften von einander abweichen. So läugnet der Verfasser des Briefes an die Hebräer die Möglichkeit der Besserung eines Gefallenen (VI, 4. f.); Petrus hingegen spricht noch von einer Erlösung aus der Unterwelt (1. Petr. IV, 6.). Paulus bedient sich des Eidschwurs unbedenklich (Röm. IX, 1.), Jakobus

aber verwirft ihn geradezu (Jacob. V, 12.). Diese Verschiedenheit tritt in den Schriften der Juden- und Heidenapostel gleich unverkennbar hervor.

2) Eben so unläugbar ist es, daß sich in ihren moralischen Systemen Spuren ihrer früheren Erziehung finden. So lehren sie fast alle einen dogmatischen Dualism, indem sie die Weltregierung zwischen Gott und dem Satan theilen (Ephes. II, 2. VI, 12. 1. Petr. V, 8.). Besonders nachdrücklich spricht Paulus von einem moralischen Dualism, welcher darin bestehet, daß man die Materie als den Sitz des Bösen, den Geist aber als die Quelle des Guten betrachtet (Röm. VII, 18 — 20. Gal. V, 17.); daher denn auch seine Ermahnung, die Sinnlichkeit zu kreuzigen und zu tödten (V. 24.). Diese Ansicht ist offenbar ein Rest des chaldäischen Dualism, der in der Moral lange Zeit geherrscht und die wahre Besserung erschwert hat.

3) Eine Folge hiervon ist die unverkennbare Individualität sittlicher Maximen, die man nicht ohne Vorsicht und Modification in das System einer allgemeinverbindlichen Moral aufnehmen darf. — Hierher gehört die unbeschränkte Anpreisung des Glaubens (Röm. III, 28.), welche schon Jakobus genauer bestimmt (Jac. II, 20.), das Verbot aller Rechtsstreite (1. Cor. VI, 2.) die Empfehlung des Cölibates (1. Cor. VII, 8. 26.) und der einmaligen Ehe der Bischöffe (1. Tim. III, 2.). In der That hat man auch im Leben von diesen Sittenregeln wenig Kenntniß genommen, wie sich das in der weitern Entwickelung der Geschichte unserer Disciplin deutlich genug ergeben wird.

Man vergl. die schöne Parallele zwischen Sokrates und Jesus bei Rousseau in s. Oeuvres ed. des Deux Ponts t. IX, S. 99. f. Bergers moralische Einleitung in das N. T. Th. II, S. 288. f. Th. IV, Leipzig 1801. Meyers Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes, Altona, 1801. Kaisers biblische Moral. Erlangen 1821.

§. 12.

II. Ausbildung der christlichen Moral.

a) Unter den griechischen Kirchenvätern.

Aus den Schriften und mündlichen Vorträgen der Apostel ging die Moral Jesu in die Briefe der apostolischen Väter über, unter welchen sich besonders Clemens von Rom und Ignatius auszeichnen. Unmittelbar auf sie folgen die Kirchenväter, Justin der Märtyrer, Athenagoras, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Basilius der Große und Chrysostomus. In ihren Schriften wird zwar die Moral der Häretiker, namentlich der Nazarener, Gnostiker, Enkratiten, Montanisten und Manichäer häufig bestritten; doch waren sie noch keinesweges darauf bedacht, ihren eigenen Systemen eine wissenschaftliche Gestalt zu geben.

Unter den apostolischen Vätern versteht man bekanntlich die Schüler und Zeitgenossen der Apostel,

deren Werke Clericus in zwei Bänden (Amsterdam 1724. Fol.) herausgegeben hat. Zu ihnen gehören Barnabas, Hermas, Clemens von Rom, Ignatius und Polykarpus. Vom Barnabas, dem Freunde des Paulus, ist ein, jedoch vom Eusebius für unächt erklärter Brief vorhanden, welcher einzelne gute Sittenregeln enthält; er geht sehr in das Einzelne und verbietet namentlich das Abtreiben der Frucht als eine φθορὰ τοῦ πλάσματος τοῦ θεοῦ. Der Saame des Chiliasmus ist reichlich in dieser kleinen Schrift ausgestreut und giebt ihrer Moral eine eigenthümliche Richtung. Hermas († J. 80.) soll ein Freund des Paulus (Röm. XVI, 14.) gewesen seyn. Wir haben von ihm ein kleines Buch unter dem Titel, der Hirte (ποιμὴν), welches Visionen und Gebote enthält. Seine Sittenlehre ist rein, doch findet man schon bei ihm den Satz: man dürfe sich zwar von einer ehebrecherischen Frau scheiden, aber nicht heirathen, so lange sie lebe. Clemens von Rom (J. 83.) soll derjenige gewesen seyn, dessen Paulus (Phil. IV, 3.) gedenkt. Es wird ihm ein Brief an die Corinther zugeschrieben, welcher namentlich dem zweiten Geschlechte Ruhe, Keuschheit und Häuslichkeit empfiehlt, und die Freuden der himmlischen Liebe mit Begeisterung schildert. Von Ignatius, Bischoff zu Smyrna (J. 107.), haben wir sechs Briefe an verschiedene Gemeinden und an Polykarpus; die übrigen werden für unächt gehalten. Er führt die Briefe Pauli und Johannis häufig an; auch findet man bei ihm zuerst die Anordnung, daß die Ehe mit Vorwissen des Bischoffes

geschlossen werden müsse, wovon unten in der Lehre von der Trauung die Rede seyn wird. Zu den apostolischen Traditionen rechnet man

1) die διδαχὰς τῶν ἀποστόλων, oder apostolischen Constitutionen, die dem Clemens von Rom zugeschrieben werden, auch in der That apostolische Verfügungen enthalten, aber nach ihrer jetzigen Gestalt nicht über das vierte Jahrhundert hinausreichen. Sie liefern in acht Büchern eine bedeutende Anzahl sittlicher Vorschriften, größtentheils im Geiste Pauli; die zweite Ehe erlauben sie, die dritte mißbilligen sie, und die vierte nennen sie offenbare Unzucht.

2) Die Κανόνες τῶν ἀποστόλων, eine Sammlung von Synodalverordnungen über die Sitten der Christen, wahrscheinlich aus dem dritten Jahrhunderte, bezieht sich auf die Unordnungen, welche damals unter der Geistlichkeit eingerissen waren. Unter den griechischen Kirchenvätern steht Justin der Märtyrer aus Neapolis in Samarien (J. 140.) oben an. Er war vorher ein Platoniker und suchte die Grundsätze dieser Schule auch in seinen Schriften mit dem Christenthume zu vereinigen. In seinen beiden Apologieen desselben kommen viele moralische Bemerkungen vor. Er vertheidigt hier die Freiheit des Menschen gegen die Fatalisten, und nennt sie sehr richtig, ein Vermögen, selbstthätig das Gute oder Böse zu thun. Die Vernunft ist ihm göttlichen Ursprungs; Jesus hatte den Logos, wie Sokrates, Plato und Heraklit, nur in einem reichern Maaße; daher auch seine Lehre vollkommner ist, als die Systeme der griechischen Philosophen. Den Selbstmord mißbilligt er, selbst da,

wo die Christen alle Schrecken des Märtyrertodes erwarteten; denn gerade durch diese Standhaftigkeit werde Gott geehrt und das Christenthum ausgebreitet. Ueber den Geschlechtstrieb und die Ehe dachte er dualistisch, und billigte sogar die Entmannung als eine Stufe zur Heiligkeit. Athenagoras, sonst ein athenischer Philosoph (J. 177.), lebte unter dem Kaiser Aurel Antonin, an den er eine *legatio pro Christianis*, oder eine Apologie ihres Glaubens gerichtet hat. Seine Grundsätze sind platonisch; er handelt ausführlich von der Bestimmung des Menschen zu einer höhern Vollkommenheit, die er in einem unbegrenzten Wirken und Genießen sucht; daher vertheidigt er auch die Auferstehung des Körpers, weil ohne ihn der Mensch nicht belohnt und bestraft werden könnte. Den Geschlechtstrieb unterwarf er einer strengen Leitung; er verbot zwar die Ehe nicht, ließ aber nur die Monogamie zu, mißbilligte die zweite Ehe (als eine *ευπρεπὴς μοιχεία*, legitima intemperantia nach *Valer. Max.* II, 1, 3.), die Geschlechtsvereinigung nach der Conception und die Theilnahme an den öffentlichen Schauspielen. Irenäus, ein Schüler Polykarps, und durch ihn des Evangelisten Johannes, lebte (J. 160.) in Vorderasien, dann als Bischoff zu Lyon in Frankreich. Seine Schrift *aduersus haereses* ist ursprünglich griechisch geschrieben und erst zu Augustins Zeiten schlecht in die lateinische Sprache übersetzt worden. Er ist ein großer Vertheidiger der Tradition, die er der mündlichen Lehre der Apostel an die Seite stellt; dem Menschen räumet er Freiheit (liberum arbitrium) ein, um durch ihren rechten Gebrauch Gott ähnlich zu werden; Gott

mußte den Menschen unvollkommen schaffen, damit er sich seinem Bilde immer mehr nähern könne; die Ehescheidung hielt Irenäus für zulässig, jedoch nur in außerordentlichen Fällen. Sonst ist seine Schrift mehr dogmatisch ; polemischen Inhaltes. Wichtiger für die Moral ist Clemens, ein Catechet zu Alexandrien (J. 202 — 220.). Wir haben von ihm drei Schriften: eine *admonitio ad gentes*, den *paedagogus* und *themata*. In der ersten zeigt er den Vorzug christlicher Geheimnisse vor den heidnischen Mysterien. Die zweite ist ein Elementarunterricht in der christlichen Tugend, der zuerst von dem sittlichen Leben überhaupt, dann von der Moral Jesu und zuletzt von einzelnen Pflichten handelt, und sehr specielle Bemerkungen über das Spiel, die Schauspiele, den Schlaf, Putz und den Gebrauch der Bäder enthält. Die dritte Schrift verbreitet sich über die Gnosis, oder Zusammenstimmung des Christenthums mit der höhern Philosophie. Hier kommt nun ausführlich die Lehre vom Sittengesetze, der Tugend und dem höchsten Gute zur Sprache. Er baut Alles auf die Verbindung der Menschen mit Gott durch den Logos, der von jeher unter ihnen gewirkt und besonders durch Jesum sich thätig bewiesen habe. Sein Tugendprincip ist daher ein vernünftiges Handeln zur Bewirkung der Aehnlichkeit mit Gott durch Jesum. Hieraus leitet er sehr specielle Vorschriften ab: z. B. für die Gastmäler, für den Gebrauch des Weins, den er nur Männern und Greisen gestattet, für den Gebrauch der Schminke und der falschen Haare, die er beide verwirft, für den Gebrauch der Spiegel, der Hunde und

Papageien, die er namentlich dem zweiten Geschlechte verbietet, für den Schlaf, unter welcher Rubrik er die lange Ruhe und weiche Polster untersagt. Den Eid läßt er, wie Plato, nur in seltenen Fällen zu. Beim Schlusse entwirft er das Bild eines wahren Weisen, nach dem Ideale eines Gnostikers, das er mit allen Tugenden schmückt, und giebt nicht undeutlich zu verstehen, daß auch das Christenthum verbessert werden könne. Clemens ist von dem Vorwurfe des Mysticism nicht frei; seine Schreibart ist gedankenreich, aber dunkel; für die Philosophie des Christenthums aber sind seine Schriften von großer Wichtigkeit. Origenes († J. 253.), sein Schüler und Nachfolger, war, wie er, ein Platoniker, mystisch und doch freimüthig. Seine wichtigsten Schriften für die Moral sind acht Bücher gegen den Celsus (übersetzt von Mosheim), der in der zweiten Hälfte des andern Jahrhunderts lebte: und *de principiis*, ein Fragment, welches seine Theorie von der moralischen Schriftauslegung enthält. Er gieng hier von dem Grundsatze aus, daß sich Gott dem Menschen im Allgemeinen durch Natur und Vernunft, dann insbesondere durch Moses und Jesus geoffenbaret habe. Nun komme aber in der Schrift, namentlich im A. T., vieles Unsittliche vor; man müsse daher diese Stellen so erklären, daß sie mit der Vernunft zusammenstimmen. Wenn es z. B. heiße, Loth habe seine Tochter beschlafen, so bedeute das so viel, Loth sei die Vernunft, seine Tochter aber der Stolz und die Ruhmbegierde, die er besiegt habe. Diesen Voraussetzungen gemäß lehrt Origenes viel Treffliches von der Freiheit, von dem höchsten Gute und

dem Wesen der Tugend, aber auch viel Sonderbares, z. B. von der Vermeidung des Eidschwurs, vom Tyrannenmorde, den er sehr billigt, von dem Gelübde der freiwilligen Keuschheit, dem er sich selbst bis zur Unfreiwilligkeit ergab. Vorzüglich wichtig ist die kleine Schrift dieses Kirchenvaters vom Gebete (περὶ εὐχῆς. Ed. *Reading*. London 1728. in 8.), welche wohl wieder abgedruckt zu werden verdiente. Basilius der Große († J. 378. als Bischoff zu Cäsarea) hat viele Homilieen, besonders aber 24 *conciones morales* hinterlassen, welche von einzelnen Tugenden in einer sehr blühenden Sprache handeln. Eigen ist ihm die Empfehlung eines stillen, melancholischen Blickes und einer nachlässigen Kleidung (ἐσθὴς ῥυπῶσα), als des Merkmales eines wahren Christen; auch gieng er in dem Verbote der Rechtsstreite sehr weit. Man kann seine Vorträge, namentlich für einzelne Pflichten und Lehren (z. B. Neid, Zorn, Fasten) als brauchbare Quellen benützen. Noch berühmter ist Chrysostomus, Bischoff zu Antiochien und Constantinopel, der unter dem Kaiser Arcadius (J. 407.) im Exil starb. Seine zahlreichen Homilieen sind zwar zunächst nur interessant für die Kanzelberedtsamkeit, ob man schon in unseren Tagen das nicht in ihnen finden wird, was man sucht; indessen haben sie doch, außer dem oft langweiligen, exegetischen Theile, auch einen moralischen, der von einzelnen Tugenden im größten Detail handelt, z. B. von dem Umgange mit Schauspielerinnen. Auch stellt er hier, wie die Stoiker thaten, einzelne Paradoxieen auf, die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer zu reitzen, z. B. die Tugend sei leicht, es sei viel

schwerer, ein Bösewicht zu seyn, als ein Rechtschaffener; die göttliche Würde Jesu sei schon aus der Vernunft gewiß. Tadelnswürdig ist sein unbedingtes Lob der Patriarchen und ihrer Handlungen (z. B. des Abraham zu Gerar), und sein übertriebenes Verbot der Zinsen. Ein Schüler von ihm, Isidor von Pelusium (J. 430.) hat in seinen Briefen, die zuerst vollständig zu Paris (1638.) erschienen, einzelne moralische Lehren glücklich behandelt, so wie Theodoret, Bischoff zu Antiochien (J. 430.), wegen seiner zehn Reden über die Vorsehung, als moralische Weltordnung, und Cyrill von Alexandrien (J. 412.) wegen seiner zehn Bücher gegen den Kaiser Julian als Vertheidiger der christlichen Moral nicht übersehen werden darf.

Wir können diese Bemerkungen nicht schließen, ohne noch einiges über die Sittenlehre der Häretiker dieses Zeitraums hinzuzufügen. Zuerst gedenken wir der Nazarener, oder Schamschäer, die das mosaische Gesetz auch im Christenthume beibehielten, die Beschneidung und das Passah als göttliche Anordnungen feierten und eben daher auch die freie, paulinische Lehrart verwarfen. Auf sie folgten bald die Gnostiker, die sich in der Moral zum Dualism bekannten, den Körper zu schwächen suchten, das Fleischessen, Weintrinken und die Ehe verboten und überall drauf antrugen, sich durch freie Herrschaft der Vernunft von der Materie und ihrem vermeinten Urheber, dem Demiurg, loszureißen. Aus diesem Grunde gab Saturnin Jesu einen Scheinkörper, empfahl Basilides, der erste christliche Quietist, ein geheimnißvolles Stillschweigen, erlaubte Kar-

pokrates das größte Uebermaaß der Lust, um durch den Gegensatz desto schneller zum Geiste zurückzukehren; während Valentin dafür die Seelen der Wollüstigen in diesem gefährlichen Taumel untergehen ließ. Aus der Schule der Gnostiker ging Tatian, der Syrer, ein Schüler Justins, des Märtyrers (J. 172.), hervor, der Stifter der Enkratiten, welche den Schöpfer tadelten, daß er den Menschen durch den Beischlaf entstehen lasse, die Ehe verwarfen und sich selbst im Abendmahle, statt des Weins, des Wassers bedienten. Noch strenger war Montanus (J. 174. f.), der, mit Ausnahme seiner begeisterten Beischläferinnen, alles Unheilige aus der Kirche verwies, ein strenges Fasten verordnete, und die Moral des N. T. für gemein und unvollständig erklärte. Am entschiedensten erklärte sich Manes († J. 277.) zu dem Princip des Dualismus; er nahm zwei Seelen an, eine vernünftige, die von Gott komme, und eine sinnliche, die vom Teufel stamme. Er schrieb daher seinen Schülern folgende Hauptpflichten vor: 1) Pflichten des Mundes (signaculum *oris*), nämlich Enthaltung vom A. T., von Fleischspeisen und sinnlichen Vergnügungen; 2) Pflichten der Hand (signaculum *manus*), nämlich Enthaltung von aller Arbeit, von der Zerstörung der Pflanzen und Thiere, und eine freiwillige Armuth; 3) Pflichten des Schooßes (signaculum *sinus*), Ehelosigkeit und gänzliche Verzichtleistung auf Geschlechtslust. Gerade durch diese Ueberspannung hat sich die Sekte der Manichäer eine geraume Zeit in Ansehen erhalten. Mosheim in seinem trefflichen Buche de rebus Christianorum ante Constantinum magnum (Helmstädt 1753.

in 4. S. 755. f.) hat die Hauptschrift von Beausobre über den Manichäism bereits mannichfach berichtigt. Dennoch verdiente dieser für die Moral hochwichtige Gegenstand nochmals mit deutscher Kritik und Gründlichkeit bearbeitet zu werden. Erst dann, wenn man sich in der moralischen Weltordnung Gottes über die dualistischen Personificationen des Verstandes erhoben hat, sieht man Licht und Klarheit. *Cellier* apologie de la morale des pères de l'église. Paris 1718. und sein Gegner *Barbeyrac* traité de la morale des pères de l'église. Amsterdam 1728. in Verbindung mit Münschers Handbuch der christlichen Dogmengeschichte Th. I — IV. zweite Auflage. Marburg 1802 — 1809. gehören noch wesentlich zur Literatur dieses Abschnittes.

§. 13.

b) Unter den lateinischen Kirchenvätern.

Weniger transscendirend und bilderreich ist die christliche Sittenlehre von den Vätern der abendländischen Kirche bearbeitet worden; namentlich von Tertullian, Cyprian, Minucius Felix, Lactanz, Augustin, Ambrosius, Hieronymus, Leo und Gregor dem Großen. Der Streit mit den Manichäern, Pelagianern, und Semipelagianern klärte viele dunkle Lehren der Moral auf, und die sich mit jedem Concil häufende Anzahl von Sittenvorschriften hatte auch auf die Cultur des Volkes entschiedenen Einfluß.

Unter den lateinischen Kirchenvätern steht Tertullian, Presbyter zu Karthago (J. 186 — 220.) oben an. Er war der Sohn eines heidnischen Centurio, studierte die Rechte, wandte sich dann zum Studium unserer heiligen Schriften und wurde einer der gründlichsten Theologen seiner Zeit. Seine Hauptschriften für die Moral sind: *de poenitentia: de oratione: de monogamia: de spectaculis: de cultu feminarum: de virginibus velandis.* Als ein guter Jurist hielt er den positiven Willen des Weltregenten für das Princip aller Moral, über das man nicht weiter klügeln und vernünfteln dürfe; doch nahm er in der Offenbarung gewisse Stufen an, das A. T., das N. T. und die fortdauernde Stimme des Paraklet, der die bestehenden Vorschriften verbessere und sie der Vollkommenheit näher bringe. Den Grund des Bösen leitete er von der Sünde des Urmenschen ab, welche die Seelen aller seiner Nachkommen zerrüttet und verdorben habe. Die Abgötterei erklärte er für die höchste Sünde; kein Christ soll sich zur Ehre des Kaisers bekränzen, keiner Soldat werden, keiner Kampf- und Schauspiele besuchen. Tertullian war verheirathet, verwarf aber die zweite Ehe, drang auf die Verschleierung der Jungfrauen und der Weiber, und empfahl Fasten, Gebet und Märtyrerthum als kräftige Mittel der Heiligung. Als Montanist gehörte er wenigstens zu den Schismatikern, trennte sich aber von der herrschenden Kirche nicht. Sein Styl ist rauh, wie seine Philosophie; aber einzelne seiner Sentenzen dringen, wie Schlagworte, durch alle Jahrhunderte hindurch: z. B. was nicht Wahrheit ist,

ist Ketzerei, wäre es auch alte Gewohnheit (*de virginibus velandis* c. 1.): man muß die Wahrheit suchen, daß man sie finde und glaube, an der gefundenen aber festhalten, daß man nicht ewig suche (de praescript. adv. haeret. c. 10.). Ultrakatholiken und Ultraprotestanten, legt die Hand auf die Brust und bekennt als arme Sünder, daß es schon im zweiten Jahrhunderte Männer gab, welche weiser und christlicher dachten, als ihr beide! Cyprian, Bischoff zu Karthago (J. 248 — 258.), war ein Schüler Tertullians und wiederholte nur seine Grundsätze, schrieb aber besser, sanfter und fließender, als sein rauher Lehrer. Die Monarchie der abendländischen Kirche hat an ihm eine große Stütze; für unsre Wissenschaften sind seine kleinen Schriften de zelo et liuore, und de oratione dominica die wichtigsten. Um diese Zeit lebte Minucius Felix, ein römischer Rechtsgelehrter, von dem wir einen Dialog unter dem Namen, *Octavius*, haben; er enthält eine beredte Apologie des christlichen Deismus und gewissermaßen auch der christlichen Tugendlehre gegen den heidnischen Skeptiker Cäcilius, doch ist er von abergläubischen Ansichten nicht ganz frei. Viel berühmter, als er, ist Lactantius, zuerst Lehrer der lateinischen Rhetorik zu Nicomedien in Bithynien, dann Privatlehrer des Crispus, eines Sohnes von Constantin dem Großen († J. 325.). Sein Buch unter dem Titel *institutiones diuinae*, ist in Rücksicht auf Styl und Inhalt eine der ausgezeichnetsten Schriften in der ganzen Patristik. Der Hauptgedanke desselben ist folgender: die Weisheit ist die Lehre von dem höchsten

Gute; dieses finden wir nur in Gott und seiner Verehrung nach der Lehre Jesu. Die christliche Religion enthält also die einzig wahre Philosophie. In seiner Abhandlung vom seligen Leben wird der moralische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele viel klarer und deutlicher vorgetragen, als von Kant, der ihn zuerst gefunden haben sollte. Im Laufe der Untersuchung des Hauptgegenstandes kommt Lactanz auch auf einzelne moralische Lehren, z. B. vom Ehebruche, von den Schauspielen, von den Reisen in fremde Länder. Sein vorzügliches Bestreben ist indessen immer darauf gerichtet, zu zeigen, daß keine Weisheit der griechischen und römischen Philosophie mit der des N. T. verglichen werden könne. Man muß es sehr bedauern, daß ein so ausgezeichneter Denker durch chiliastische Träumereien, und eine unbegreifliche Einfalt des Glaubens an neugeschmiedete Weissagungen der Sibylle von Christus seinen Gegnern so große Blößen gegeben hat. Einer der fruchtbarsten und einflußreichsten Kirchenväter ist Augustinus (geb. J. 354. † 430.), Bischoff zu Hippo im jetzigen Algier. Er war in seiner Jugend ein Epikuräer, wurde dann ein eifriger Manichäer, hierauf Lehrer der Rhetorik zu Rom und Mailand, wo ihn Ambrosius bekehrte und in den Schoos der katholischen Kirche zurückführte. Er hat von seinen Verirrungen in seinen Confessionen und Retractationen ausführlich gehandelt; sie waren sehr groß, und erklären, nach seinem Uebergange zur Gnade, die Ueberspannung und religiöse Bizarrerie des Charakters, der, von einem Extreme zum andern geworfen, nur schwer und langsam auf die gerade Bahn der

Weisheit zurückkehrte. Sein moralisches System ist nirgends im Zusammenhange von ihm vorgetragen, sondern steht in vielen Schriften vereinzelt; doch sind die wichtigsten, enchiridion ad Laurentium: de ciuitate Dei, de moribus Manichaeorum und de moribus ecclesiae catholicae. Er war ein strenger Supernaturalist und nicht ohne Scharfsinn; seine Sprachkenntnisse waren beschränkt und das Hebräische verstand er gar nicht, daher seine Exegese nur einen homiletisch-pragmatischen Werth hat; aber Aristoteles und Cicero waren ihm desto geläufiger, und da er mit seiner Gelehrsamkeit eine fleissige Menschenbeobachtung verband, so wußte er seinen Schriften ein Interesse zu geben, welches durch persönliche Achtung noch verstärkt wurde. Folgende Ideen enthalten den Inbegriff seines Moralsystems: die Tugend ist nichts Anderes, als Liebe zu Gott, denn in ihm findet sich das höchste Gut, Wahrheit, Gerechtigkeit und Weisheit. Nun sucht aber jeder Mensch das Gute, selbst der Sünder; es giebt daher kein Böses ohne Gutes, und das Böse ist nur eine Verminderung des Guten. Der sinnliche Mensch will indessen nur das sinnliche Gute, er bedarf daher des Beistandes der göttlichen Gnade, wenn er wahrhaft frei werden und Gott von ganzem Herzen lieben soll. Gott hat aber von Ewigkeit beschlossen, und vorher bestimmt, wem er die Gnade geben und wem er sie versagen will. Den Selbstmord hielt Augustin in keinem Falle für erlaubt. Regulus unter seinen Martern ist ihm weit größer und ehrwürdiger, als Lucretia und Cato. Die Ehe ist ihm nichts Böses, auch die zweite und

dritte nicht, doch ist der Cölibat besser und Gott wohlgefälliger. Jedes unrechtmäßig erworbene Gut muß wieder erstattet werden, denn Niemand besitzt die Erdengüter mit Recht, als der Tugendhafte (ep. 103.). Wiggers in seinem Versuche einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus (Berlin 1821.) hat das Studium dieses Kirchenvaters seinen Lesern durch klare und vorurtheilsfreie Ansichten sehr erleichtert. Ein Zeitgenosse Augustins ist Ambrosius, zuerst kaiserlicher Statthalter, dann Bischoff zu Mailand († J. 397.). Seine Hauptschrift *de officiis* ist dem Cicero nachgebildet und von Einigen eine Bergpredigt über ihn genannt worden. Da, wo der römische Philosoph für das Recht entscheidet, spricht Ambrosius für die christliche Pflicht. Er ist z. B. der Meinung, daß der Richter, welcher ein Todesurtheil ausspricht, sich des Abendmahls enthalten müsse, gleich, als ob er etwas Böses gethan hätte. Eben so verwirft er die Zinsen und empfiehlt die Jungfrauschaft als eine der höchsten Tugenden. An exegetischen und theologischen Kenntnissen gebrach es dem Ambrosius sehr; es ist mehr der gesunde und praktische Verstand, als eine tiefe Kenntniß der Religion, die aus seinen Schriften hervorleuchtet. Der Cönobite Hieronymus starb (J. 420.) zu Bethlehem im hohen Alter, nachdem er lange ein irrendes Leben geführt und jedes Kirchenamt ausgeschlagen hatte. Er ist berühmter als Exeget, Polemiker und Historiker, wie als Moralist; doch finden sich in seinen Briefen, besonders in den an seine Freundin Paula gerichteten, viele treffliche Ideen. Er leugnete ausdrücklich gegen Augustin, daß die menschliche

Natur böse sei; den Cölibat vertheidigte er; die Nonnen nannte er sogar Bräute, und ihre Mütter Schwiegermütter Christi; das Fleischessen und Weintrinken hielt er für unerlaubt; den Selbstmord ließ er in dem einzigen Falle zu, wo die Keuschheit Gefahr läuft. Seine Schreibart ist gut, aber heftig, bitter und voll Sarkasmen; selbst von Paulus sagt er, er sei bisweilen mit seinen thörichten Galatern bethört worden. Leo, der Große, Bischoff zu Rom († J. 461.) ist in der Moral durch seine Briefe und Sermonen bekannt; er billigt in den letzten schon die Lebensstrafen der Häretiker und hat den Grund zur Hierarchie der römischen Päpste gelegt. Einer seiner Nachfolger, Gregor, der Große († J. 590.), hat in seinen Expositionen des Buches Hiob eine breite und langweilige Moral vorgetragen, und ist wichtiger für die Geschichte der Dogmen und der Homiletik, als auf dem Gebiet unsrer Wissenschaft.

Wir kommen auf die Moral der Häretiker, unter welchen in der abendländischen Kirche die Pelagianer und Semipelagianer die merkwürdigsten sind. Pelagius, ein brittischer Mönch zu Anfange des fünften Jahrhunderts, trug nämlich folgende vier Sätze vor, welche für die Moral von den entschiedensten Folgen waren: 1) die Sünde Adams kann auf die Nachkommen nicht fortgepflanzt werden, weil ihre Seelen nicht von ihm, sondern von Gott kommen: 2) der Mensch kann sich, als freies Wesen, selbst bessern, auch ohne das Christenthum: 3) er kann also auch für sich alle Gebote Gottes beobachten, wie ihm dieses in der Schrift oft befohlen wird: 4) die Gnade Gottes kann

der Mensch nur durch einen weisen Gebrauch seiner Freiheit verdienen, weil sie nicht unwiderstehlich ist (vergl. Wiggers a. a. O. S. 332. f.). Sein Hauptgegner Augustin hat uns diese Lehren in zwei kleinen Schriften aufbewahrt, *Pelagii* symboli explanatio, und de natura et gratia, welche beide gegen ihn gerichtet sind. In die Fußstapfen des Pelagius trat Cassianus († J. 448. zu Marseille). Durch seine Schrift *collationes patrum* ist er Stifter der Semipelagianer geworden, hat auch noch einige moralische Abhandlungen von Bedeutung geschrieben z. B. de spiritu gastrimargiae, acediae, superbiae. Er modificirte nemlich die Moral des Pelagius dahin, daß er lehrte: ohne Gott könne der Mensch zwar das Gute nicht thun, auch seine Gnade bei der Besserung nicht entbehren; nur sei es nicht gerade nöthig, daß sie dem menschlichen Willen zuvorkomme, denn sehr oft folge sie ihm und stehe dem Menschen nur im Guten bei. Diese Lehre ist größtentheils in das System der katholischen Kirche übergegangen und auch von Melanchthon und seinen Schülern nicht ohne Beifall vernommen worden.

Wichtig für die Geschichte der Moral sind endlich noch die *canones* synodorum et conciliorum, die sich auf das Leben und Handeln der Christen beziehen. Man findet sie theilweise bei Fuchs in der Bibliothek der Kirchenversammlungen, vollständig aber in den Conciliensammlungen von Harduin, Mansi u. a. Es bemerkt nemlich schon Tertullian (aduersus psychicos c. 13.), daß die Versammlungen der Bischöffe als eine repraesentatio

schwerer, ein Bösewicht zu seyn, als ein Rechtschaffener; die göttliche Würde Jesu sei schon aus der Vernunft gewiß. Tadelnswürdig ist sein unbedingtes Lob der Patriarchen und ihrer Handlungen (z. B. des Abraham zu Gerar), und sein übertriebenes Verbot der Zinsen. Ein Schüler von ihm, Isidor von Pelusium (J. 430.) hat in seinen Briefen, die zuerst vollständig zu Paris (1638.) erschienen, einzelne moralische Lehren glücklich behandelt, so wie Theodoret, Bischoff zu Antiochien (J. 430.), wegen seiner zehn Reden über die Vorsehung, als moralische Weltordnung, und Cyrill von Alexandrien (J. 412.) wegen seiner zehn Bücher gegen den Kaiser Julian als Vertheidiger der christlichen Moral nicht übersehen werden darf.

Wir können diese Bemerkungen nicht schließen, ohne noch einiges über die Sittenlehre der Häretiker dieses Zeitraums hinzuzufügen. Zuerst gedenken wir der Nazarener, oder Schamschäer, die das mosaische Gesetz auch im Christenthume beibehielten, die Beschneidung und das Passah als göttliche Anordnungen feierten und eben daher auch die freie, paulinische Lehrart verwarfen. Auf sie folgten bald die Gnostiker, die sich in der Moral zum Dualism bekannten, den Körper zu schwächen suchten, das Fleischessen, Weintrinken und die Ehe verboten und überall drauf antrugen, sich durch freie Herrschaft der Vernunft von der Materie und ihrem vermeinten Urheber, dem Demiurg, loszureißen. Aus diesem Grunde gab Saturnin Jesu einen Scheinkörper, empfahl Basilides, der erste christliche Quietist, ein geheimnißvolles Stillschweigen, erlaubte Kar-

der Kanzel in die Schule einzuführen. Zuerst leiteten Boethius, Isidor von Hispalis, Johann von Damaskus, Beda der Ehrwürdige und Anselm dialektische Untersuchungen ein; hierauf folgten die Mystiker, unter welchen sich der latinisirte Dionysius, Bernhard von Clairvaux, Hugo vom H. Victor und Petrarca auszeichnen; beiden giengen die Scholastiker Peter der Lombarde, Alexander Ales, Thomas von Aquin und Bonaventura zur Seite, deren mächtiger Einfluß auf die Moral sich bis auf das funfzehnte Jahrhundert siegreich behauptet hat.

Unter den auf die Scholastik vorbereitenden Autoren nennen wir billig zuerst den Böethius Severinus, einen römischen Staatsmann, den der König Theodorich (J. 524.) im Kerker erdrosseln ließ. Sein Gedicht de consolatione philosophica ist als ein Meisterstück bekannt und reich an den trefflichsten, sittlichen Sentenzen. Schon seine Ansicht der Ewigkeit Gottes, als des vollkommensten Besitzes des höchsten Lebens, beweißt es, daß er mehr, als ein abstracter Metaphysiker war. Er hat aber auch die Kategorieen und analylica des Aristoteles erklärt und dadurch der scholastischen Methode in weiter Ferne Vorschub gethan. Isidor von Hispalis († J. 636.) ist der gelehrteste Mann des siebenten Jahrhunderts und in der Moral wichtig durch seine libri tres sententiarum (ed. opp. du *Breul.* Colon Agrip. 1617. p. 414. f.), oder eine Sammlung von Apophthegmen der Väter über die Tugend überhaupt, über die Sünde und das

nominis Christiani zu betrachten seien, welches ganz mit den Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechtes zusammenstimmt. So wurde (zwischen d. J. 305 — 309.) eine Synode zu Elvira in Spanien gehalten, auf der man 86 strenge canones entwarf, z. B. daß die Geistlichen nicht heirathen sollen, daß man einer Geschiedenen das Abendmahl nicht reichen soll, so lange der Mann lebt. Man vergl. die Abhandlung hierüber in der theologischen Quartalschrift von Droy, Herbst, Hirscher und Feilmoser Jahrg. 1821. 1. Heft. Tübingen S. 3. ff. 3. Heft S. 399. ff. über die Synode zu Ancyra nach d. J. 313. Eben so finden wir in den Acten der Concilien zu Nicäa, Ephesus, Chalcedon, Constantinopel, Carthago, am Schlusse immer eine bedeutende Anzahl moralischer Vorschriften über die Ehe, den Selbstmord, gegen die Sklaverei, über das Fasten, den Incest, das Aussetzen der Kinder u. s. w. Diese Gesetze giengen zum Theil in die Novellen und das kanonische Recht über und haben noch jetzt auf die Kirchendisciplin einen bedeutenden Einfluß. Spittler in der Geschichte des kanonischen Rechtes (Halle 1778.) hat von der Wichtigkeit dieser Quellen ausführlich gehandelt.

§. 14.

III) Geschichte der christlichen Moral im Mittelalter.

Seit dem siebenten Jahrhunderte haben mancherlei Ursachen beigetragen, die christliche Tugendlehre in ein wissenschaftliches Gewand zu kleiden und sie von

der Kanzel in die Schule einzuführen. Zuerst leiteten Boethius, Isidor von Hispalis, Johann von Damaskus, Beda der Ehrwürdige und Anselm dialektische Untersuchungen ein; hierauf folgten die Mystiker, unter welchen sich der latinisirte Dionysius, Bernhard von Clairvaux, Hugo vom H. Victor und Petrarca auszeichnen; beiden giengen die Scholastiker Peter der Lombarde, Alexander Ales, Thomas von Aquin und Bonaventura zur Seite, deren mächtiger Einfluß auf die Moral sich bis auf das funfzehnte Jahrhundert siegreich behauptet hat.

Unter den auf die Scholastik vorbereitenden Autoren nennen wir billig zuerst den Boethius Severinus, einen römischen Staatsmann, den der König Theodorich (J. 524.) im Kerker erdrosseln ließ. Sein Gedicht de consolatione philosophica ist als ein Meisterstück bekannt und reich an den trefflichsten, sittlichen Sentenzen. Schon seine Ansicht der Ewigkeit Gottes, als des vollkommensten Besitzes des höchsten Lebens, beweißt es, daß er mehr, als ein abstracter Metaphysiker war. Er hat aber auch die Kategorieen und analylica des Aristoteles erklärt und dadurch der scholastischen Methode in weiter Ferne Vorschub gethan. Isidor von Hispalis († J. 636.) ist der gelehrteste Mann des siebenten Jahrhunderts und in der Moral wichtig durch seine libri tres sententiarum (ed. opp. du *Breul.* Colon Agrip. 1617. p. 414. f.), oder eine Sammlung von Apophthegmen der Väter über die Tugend überhaupt, über die Sünde und das

den Areopagiten aus dem apostolischen Zeitalter (Apg. XVII, 34.) nennt. Man wußte aber in den vier ersten Jahrhunderten von seinen Schriften nichts; erst im sechsten nennt man seine hierarchia coelestis und theologia mystica, in der gleich das erste Kapitel de caligine diuina handelt, und sich mit pantheistischer Gedankenverwirrung über die Gemeinschaft mit Gott ausspricht. Alle Träumereien der Quintisten des siebzehnten Jahrhunderts findet man schon in diesem Buche, welches Cave dem Presbyter Appollinarus aus dem vierten Jahrhunderte zuschreibt. Gewisser ist es, daß *Johannes Erigena* Scotus es (J. 850.) aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzt, und dem Könige Karl, dem Kahlen von Frankreich gewidmet hat. Diese Schrift und die Enneaden des Plotin kann man als die Hauptquellen der Mystik dieses Zeitraumes betrachten. Aus beiden scheinet Bernhard von Clairvaux († J. 1153.) fleißig geschöpft zu haben, von dessen ascetischen Verdiensten Luther mit großer Hochachtung spricht. Seine wichtigsten moralischen Schriften sind: de contemtu mundi, de gratia et libero arbitrio, de gradibus humilitatis et superbiae und de diligendo Deo (opp. ed. Mabillon. Paris 1650. 2. Bd. in Fol.). In den quietistischen Streitigkeiten haben sich Bossuet und Fenelon auf seine Autorität berufen, weil seine reine Mystik beiden Achtung gebot. Minder bekannt ist *Hugo Victorinus*, oder Abt im Kloster des heil. Victor zu Paris († J. 1140.), dem wir (opp. Rhotomagi 1650. fol.) eine Reihe interessanter Abhandlungen verdanken, de statu hominis interioris,



de contemplatione, de gradibus charitatis, de differentia peccati mortalis et venialis. Dieser Schriftsteller steht schon auf der Grenze zwischen Mystik und Scholastik. Wir nennen zum Schlusse noch den berühmten Canonicus Petrarca († J. 1374.) wegen seiner Bücher de remediis utriusque fortunae, de vera sapientia, de obedientia et fide uxoria. Sein Vortrag ist klassisch und sanft erwärmend für das Herz.

Als Stifter, oder Erstling der Scholastiker, wird bekanntlich Peter, der Lombarde, betrachtet († J. 1164.), der in seinem berühmten Buche, libri tres sententiarum, auch die Moral systematisch behandelt hat. Er nimmt drei theologische Cardinaltugenden an, Glaube, Hoffnung, Liebe, und vier eigentlich moralische, Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit, und verbreitet sich über den Unterschied der Todsünde und der erlaßlichen Sünde. Er führt schon den Satz aus, daß es nur eine Tugend gebe, die in der vollkommenen Liebe zu Gott bestehe. Böse nennt er diejenigen Handlungen, welche von Gott und der Seligkeit abweichen und nicht zur Natur des Menschen gehören. Vieles ist hier scheinbar systematisch, zusammengeworfen, was noch von einem tiefern Geiste durchdrungen werden mußte. Ihm folgte Alexander von Hales († J. 1245.) in seiner großen Summa theologiae, welche auch eine Summa virtutum mit casuistischen Fragen enthält. Man kennt von diesem Weisen ohne Widerspruch (doctor irrefragabilis) das pantheistische Schlagwort: Gott sei ein Cirkel, dessen Mittelpunkt überall, die Peri-

phie aber nirgends gefunden werde; ein Wort, aus dem wir nur lernen, daß kein Bild in der Natur an das unendliche Wesen Gottes hinanreicht. Ausführlicher, aber minder geistvoll, ist Thomas von Aquin († J. 1274.), der in einer besondern Abtheilung seiner Summa theologiae von der Freiheit, von den Gesetzen, von dem letzten Zwecke des Menschen, von den Affecten und Tugenden, von den Pflichten in verschiedenen Verhältnissen des Lebens handelt. Ein Zeitgenosse von ihm, Bonaventura, ein Franciscaner († J. 1274.), hat die Lehre von den sieben Cardinaltugenden in einem besonderen Buche abgehandelt. Von nun an theilten sich die Moralisten in verschiedene Classen. Moralisten, oder Summisten nannte man diejenigen, welche dem Thomas von Aquin folgten: Kanonisten hießen diejenigen, welche die sittlichen Vorschriften der Concilien erklärten: Casuisten endlich wurden diejenigen genannt, die sich blos mit Gewissensfällen beschäftigten, wozu die Pönitenzbücher häufig Veranlassung gaben. Hier findet man Erörterungen über die sonderbarsten Fragen: ob sich ein Geistlicher duelliren dürfe, wenn ihn der Richter dazu verurtheile; ob die Ehe mit einer Buhlerin gültig sei; ob ein Hermaphrodit heirathen könne, einen Mann oder eine Frau; ob man eine Ehe durch Briefe schließen könne; ob das Gelübde der Keuschheit weiter gehe, als auf die Unterlassung der Ehe (nach Gerson): ob in der Moral die Probabilität zur Pflicht hinreiche? Diese schwankende, oft schlüpfrige Dialektik war nicht geeignet, ein festes System der Moral zu bilden; Antonin, Erzbischoff zu Florenz († J. 1459.), kam ihm am nächsten in

seiner Summa theologiae (4 Theile). Mit ihm schließt sich das Zeitalter der Scholastiker. Man vergleiche über diesen Abschnitt Schröckh's christliche Kirchengeschichte Th. XXI — XXXIV. Heinrichs Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten Leipzig 1790. wo von S. 125. an auch die drei verschiedenen Perioden der scholastischen Moral verzeichnet sind, und Marheineke's Geschichte der Moral in den der Reformation zunächst vorhergehenden Jahrhunderten. Nürnberg 1806.

§. 15.

IV. Geschichte der Moral seit der Reformation.

a) In der evangelisch-lutherischen Kirche.

Seit der Reformation führten Luther, Melanchthon, Chemnitz und Gerhard die Sittenlehre Jesu wieder auf die Bibel zurück; Calixt, Dürr, Schomer und ihre Schüler trennten sie von der Dogmatik; Andreä, Arndt, Spener und Arnold versuchten es, sie von Neuem durch die Mystik zu bilden; aber die Eklektiker Budde, Mosheim, Töllner, Döderlein und Morus, die Wolfianer Baumgarten, Reusch und Reinhard, die Eudämonisten Leß, Bahrdt und Michaelis wirkten dieser auf verschiedenen Wegen kräftig entgegen. In der neuesten Zeit hat die Anwendung der Kantischen, Fichtischen, Jacobischen und Friesischen

den Areopagiten aus dem apostolischen Zeitalter (Apg. XVII, 34.) nennt. Man wußte aber in den vier ersten Jahrhunderten von seinen Schriften nichts; erst im sechsten nennt man seine hierarchia coelestis und theologia mystica, in der gleich das erste Kapitel de caligine diuina handelt, und sich mit pantheistischer Gedankenverwirrung über die Gemeinschaft mit Gott ausspricht. Alle Träumereien der Quintisten des siebzehnten Jahrhunderts findet man schon in diesem Buche, welches Cave dem Presbyter Appollinarus aus dem vierten Jahrhunderte zuschreibt. Gewisser ist es, daß *Johannes Erigena* Scotus es (J. 850.) aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzt, und dem Könige Karl, dem Kahlen von Frankreich gewidmet hat. Diese Schrift und die Enneaden des Plotin kann man als die Hauptquellen der Mystik dieses Zeitraumes betrachten. Aus beiden scheinet Bernhard von Clairvaux († J. 1153.) fleißig geschöpft zu haben, von dessen ascetischen Verdiensten Luther mit großer Hochachtung spricht. Seine wichtigsten moralischen Schriften sind: de contemtu mundi, de gratia et libero arbitrio, de gradibus humilitatis et superbiae und de diligendo Deo (opp. ed. Mabillon. Paris 1650. 2. Bd. in Fol.). In den quietistischen Streitigkeiten haben sich Bossuet und Fenelon auf seine Autorität berufen, weil seine reine Mystik beiden Achtung gebot. Minder bekannt ist *Hugo Victorinus*, oder Abt im Kloster des heil. Victor zu Paris († J. 1140.), dem wir (opp. Rhotomagi 1650. fol.) eine Reihe interessanter Abhandlungen verdanken, de statu hominis interioris,



de contemplatione, de gradibus charitatis, de differentia peccati mortalis et venialis. Dieser Schriftsteller steht schon auf der Grenze zwischen Mystik und Scholastik. Wir nennen zum Schlusse noch den berühmten Canonicus Petrarca († J. 1374.) wegen seiner Bücher de remediis utriusque fortunae, de vera sapientia, de obedientia et fide uxoria. Sein Vortrag ist klassisch und sanft erwärmend für das Herz.

Als Stifter, oder Erstling der Scholastiker, wird bekanntlich Peter, der Lombarde, betrachtet († J. 1164.), der in seinem berühmten Buche, libri tres sententiarum, auch die Moral systematisch behandelt hat. Er nimmt drei theologische Cardinaltugenden an, Glaube, Hoffnung, Liebe, und vier eigentlich moralische, Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit, und verbreitet sich über den Unterschied der Todsünde und der erlaßlichen Sünde. Er führt schon den Satz aus, daß es nur eine Tugend gebe, die in der vollkommenen Liebe zu Gott bestehe. Böse nennt er diejenigen Handlungen, welche von Gott und der Seligkeit abweichen und nicht zur Natur des Menschen gehören. Vieles ist hier scheinbar systematisch, zusammengeworfen, was noch von einem tiefern Geiste durchdrungen werden mußte. Ihm folgte Alexander von Hales († J. 1245.) in seiner großen Summa theologiae, welche auch eine Summa virtutum mit casuistischen Fragen enthält. Man kennt von diesem Weisen ohne Widerspruch (doctor irrefragabilis) das pantheistische Schlagwort: Gott sei ein Cirkel, dessen Mittelpunkt überall, die Peri-

phorie aber nirgends gefunden werde; ein Wort, aus dem wir nur lernen, daß kein Bild in der Natur an das unendliche Wesen Gottes hinanreicht. Ausführlicher, aber minder geistvoll, ist Thomas von Aquin († J. 1274.), der in einer besondern Abtheilung seiner Summa theologiae von der Freiheit, von den Gesetzen, von dem letzten Zwecke des Menschen, von den Affecten und Tugenden, von den Pflichten in verschiedenen Verhältnissen des Lebens handelt. Ein Zeitgenosse von ihm, Bonaventura, ein Franciscaner († J. 1274.), hat die Lehre von den sieben Cardinaltugenden in einem besonderen Buche abgehandelt. Von nun an theilten sich die Moralisten in verschiedene Classen. Moralisten, oder Summisten nannte man diejenigen, welche dem Thomas von Aquin folgten: Kanonisten hießen diejenigen, welche die sittlichen Vorschriften der Concilien erklärten: Casuisten endlich wurden diejenigen genannt, die sich blos mit Gewissensfällen beschäftigten, wozu die Pönitenzbücher häufig Veranlassung gaben. Hier findet man Erörterungen über die sonderbarsten Fragen: ob sich ein Geistlicher duelliren dürfe, wenn ihn der Richter dazu verurtheile; ob die Ehe mit einer Buhlerin gültig sei; ob ein Hermaphrodit heirathen könne, einen Mann oder eine Frau; ob man eine Ehe durch Briefe schließen könne; ob das Gelübde der Keuschheit weiter gehe, als auf die Unterlassung der Ehe (nach Gerson): ob in der Moral die Probabilität zur Pflicht hinreiche? Diese schwankende, oft schlüpfrige Dialektik war nicht geeignet, ein festes System der Moral zu bilden; Antonin, Erzbischoff zu Florenz († J. 1459.), kam ihm am nächsten in

seiner Summa theologiae (4 Theile.). Mit ihm schließt sich das Zeitalter der Scholastiker. Man vergleiche über diesen Abschnitt Schröckh's christliche Kirchengeschichte Th. XXI — XXXIV. Heinrichs Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten Leipzig 1790. wo von S. 125. an auch die drei verschiedenen Perioden der scholastischen Moral verzeichnet sind, und Marheineke's Geschichte der Moral in den der Reformation zunächst vorhergehenden Jahrhunderten. Nürnberg 1806.

§. 15.

IV. Geschichte der Moral seit der Reformation.

a) In der evangelisch-lutherischen Kirche.

Seit der Reformation führten Luther, Melanchthon, Chemnitz und Gerhard die Sittenlehre Jesu wieder auf die Bibel zurück; Calixt, Dürr, Schomer und ihre Schüler trennten sie von der Dogmatik; Andreä, Arndt, Spener und Arnold versuchten es, sie von Neuem durch die Mystik zu bilden; aber die Eklektiker Budde, Mosheim, Töllner, Döderlein und Morus, die Wolfianer Baumgarten, Reusch und Reinhard, die Eudämonisten Leß, Bahrdt und Michaelis wirkten dieser auf verschiedenen Wegen kräftig entgegen. In der neuesten Zeit hat die Anwendung der Kantischen, Fichtischen, Jacobischen und Friesischen

Philosophie auf die christliche Sittenlehre durch Schmid, Stäudlin, Schmidt, Vogel, de Wette, und gewissermaßen durch den Verfasser dieser Schrift den Forschungsgeist von Neuem angeregt, und der Wissenschaft in sofern genützt, als man zwischen transcendirendem Supernaturalism und abstracter Schul-Moral nun den mittleren Weg der lebendigen, religiösen Idee gefunden hat, auf dem das Christenthum die Menschen von dem Glauben zur Liebe und von der Liebe zum neuen Glauben führt. (Röm. I, 17.)

Die Reformation ist bekanntlich von einem Dogma ausgegangen, welches nahe an die Moral grenzt, und hat der Sittenlehre große Vortheile gewährt. Luther war unter dem Studium der Scholastiker aufgewachsen, kehrte aber bald zum heil. Augustin und zu den Mystikern zurück. Die Moral hat Vieles an ihm zu rühmen, aber auch Einiges zu beklagen. Rühmen muß sie seine Anhänglichkeit an die Bibel, seine Verwerfung der Scholastiker und Kanonisten, seinen freien Forschungsgeist, seine pragmatischen Predigten und seine moralische Schriftauslegung. Beklagen muß sie es hingegen, daß er das Sittengesetz nur als einen Spiegel des Schreckens betrachtete, in dem der Mensch seine Sündhaftigkeit erblicken soll, um sich desto schneller zu Christo zu wenden. Gleich als ob sich zu Christo wenden etwas Anderes wäre, als sittlich gesinnt seyn und sittlich handeln! Diese falsche, noch jüdische Ansicht des Sittengesetzes verleitete Luthern zu den sonderbarsten Paradoxieen:

daß die Vernunft (er wollte sagen, der sinnliche Verstand) verdorben und Gott feind, daß der Wille des Menschen ohne die Gnade unfrei und knechtisch sei; daß das Wesen der christlichen Religion nicht in sittlicher Vollendung, sondern im Glauben bestehe. Diese dogmatischen Extravaganzen eines großen und kühnen, aber zuweilen einseitigen Geistes haben viel Unheil gestiftet; sie haben die Antinomer (Eisleben und Amsdorf) geweckt, die, obwohl nach verschiedenen Ansichten, gar kein Sittengesetz dulden wollten; sie haben einen passiven Glauben an das Verdienst Christi veranlaßt, der das innere und sittliche Leben des Geistes schwächt; sie haben gewissermaßen den Geist des Christenthums, der in einer neuen sittlichen Schöpfung besteht (2. Cor. V, 17. Gal. V, 6. Joh. I, 18.), verdunkelt und den Menschen zu einer Maschine herabgewürdiget. Niemand hat das schärfer und nachdrücklicher geahndet, als Bossuet (histoire des variations des églises protestantes. Paris 1730. im 1. und 2. B.), der die Schwächen des moralischen Systems von Luther mit unbarmherziger Strenge enthüllte. Wie tief das schon Melanchthon fühlte, ist aus vielen Stellen seiner Schriften abzusehen. Wir haben von ihm elementa ethicae christianae (Wittenberg 1550.), locos theologicos (letzte, von ihm verbesserte Ausgabe v. J. 1543.), welche über das Verhältniß der rationalen und geoffenbarten Religion sehr helle Ansichten enthalten, und eine interessante Abhandlung de coniugio. Melanchthon dachte über die Freiheit, wie Erasmus, lehrte im Artikel von der Gnade synergistisch, erklärte sich mit Maior (J. 1552.)

für die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, warf die Philosophie nicht tumultuarisch weg, und würde sich über einzelne Lehren noch freimüthiger geäussert haben, wenn er nicht Luthers Heftigkeit und Verketzerung gefürchtet hätte. Martin Chemnitz (in s. locis theologicis. Frankfurt 1599. zuerst) betrat häufig seine Fußstapfen, so wie dafür Johann Gerhard († J. 1637.) in seinen locis theologicis (ed. Cotta. Tübingen. B. 1 — 20. 1762. f.) jedoch nicht ohne Umsicht und Liberalität, wieder zur dogmatischen Methode einlenkte. Glücklicherweise hatte schon Lambertus Danäus, ein reformirter Theologe († J. 1596. in Holland), angefangen, die Moral von der Dogmatik zu trennen (ethicae christianae l. III. 1577.); Georg Calixt, Lehrer der Theologie zu Helmstädt, verfolgte diese Bahn in s. dem römischen Papste dedicirten epitome theologiae moralis (J. 1634.); Dürr, Professor zu Altdorf, entwickelte diesen zuerst heimlich gehaltenen Plan noch freier in s. epitome theologiae moralis (J. 1662.), die nach den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie bearbeitet ist. Um diese Zeit trat Pufendorf, durch das Beispiel des Grotius (de iure belli et pacis) ermuntert, mit zwei wichtigen Werken, de iure naturae et gentium (J. 1660.) und de officio hominis et ciuis (J. 1673.) an das Licht und veranlaßte seine Zeitgenossen, die allgemeinen Grundsätze der praktischen Philosophie auf die Rechts- und Sittenlehre überzutragen. Ein Rostocker Theologe, Schomer, versuchte es zuerst, sie mit den Principien der christlichen Moral zu vereinigen (specimen theo-

logiae moralis Rostock 1690. in fünf Abhandlungen). Zu gleicher Zeit trat Thomasius mit seiner Kunst, vernünftig und tugendhaft zu leben (J. 1684.) auf, in welcher das Princip des allgemeinen Wohlwollens herrscht, und öffnete von nun an der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Moral einen weiten Spielraum.

Merkwürdig ist indessen in der Geschichte der Religion die Erscheinung, daß der Cultur des Verstandes in allen Jahrhunderten die Mystik zur Seite gieng, gleich als genüge dem Menschen nirgends der kalte Begriff, so lange er sich nicht mit einem ihm entsprechenden Bilde und einem warmen Gefühle vermählt hat. Genau war das auch der Fall in der Moral, wie dieses durch das Beispiel eines würtembergischen Theologen, Valentin Andreä (+ J. 1654.) bestätigt wird. Wir haben von ihm eine respublica christianopolitana und eine mythologia christiana; zwei Schriften, deren Endzweck war, zu zeigen, der innere Christus sei eine Concordanz der ganzen Welt; es komme nicht auf die Verschiedenheit der kirchlichen Confession, sondern auf die Einheit des religiösen Sinnes an; Gott habe dem frommen Menschen den Himmel in das Herz gelegt, wenn er nur zufrieden und genügsam sei. Man hat diesen Theologen als den Stifter, oder doch Erneurer der Rosenkreuzer und Freimaurer betrachtet, wie das namentlich von Buhle in einer eigenen Schrift über diesen Orden geschehen ist. Noch vor ihm hatte sich Arndt (+ J. 1621.)

zu denselben Grundsätzen in seinem wahren Christenthume bekannt, welches zuerst im J. 1615. erschien und gewissermaßen ein lutherisirter Thomas von Kempen über die Nachfolge Christi ist. Einzelne Spielereien mit dem Namen Jesu abgerechnet, enthält dieses Buch eine sehr pragmatische und fruchtbare Mystik. Gelehrter, aber mattherziger und weitläuftiger, als beide, ist Spener († J. 1705. zu Berlin), besonders in seiner allgemeinen Gottesgelahrtheit gläubiger Christen (J. 1680.), in der er sich frei zu den Mystikern der katholischen Kirche bekennt, und nicht minder ausführlich, wie in seinen übrigen Schriften, über die Wiedergeburt und das innere Licht erklärt. Er ist der Stifter der pietistischen Schule, und stellt über Spiel, Tanz, Schauspiele strenge Grundsätze auf. Noch stärker drückt sich Arnold († J. 1714.) über den Werth der Mystik theils in seiner bekannten Kirchen- und Ketzergeschichte, theils in seinem Geheimnisse der göttlichen Sophia (J. 1700.) aus. Er ist ein großer Vertheidiger des innern Wortes, gelehrt, kaustisch und einem Weigel und Böhme an theologischen Einsichten weit überlegen.

Nun bildete sich unter den Protestanten eine eklektische Schule, die sich bemühte, das Gute der biblischen, scholastischen und mystischen Moral zu vereinigen. An ihrer Spitze steht Budde, dessen Lehrbuch (institutiones theologiae moralis. Lips. 1723. ed. 2.) von der Verbindung des Menschen mit Gott durch Jesum ausgeht, eine moralische Nosologie und Therapie enthält, und auf beide eine specielle Pflichten-

lehre folgen läßt. Anfängern kann dieses Lehrbuch noch jetzt ungemein nützlich werden. Ungleich ausführlicher ist Mosheims Sittenlehre der heil. Schrift, fortgesetzt von Miller (9. B. in 4. mit einer Geschichte der Moral im 10. Bde. Helmstädt 1753. f. 4. Ausg.), welche Bibel, Vernunft und Erfahrung als Quellen der Sittlichkeit vereinigt und Weltkenntniß mit Belesenheit und Menschenbeobachtung verbindet. Für unser Zeitalter ist dieses Werk zu weitläuftig, breit und trocken. Reich an eigenen Gedanken ist die Moraltheologie von Töllner (Frankfurt an d. O. 1762.), die von dem Grundsatze ausgeht, gehorche dem Willen Gottes um Christi willen. Auch hier, wie in allen seinen Schriften, beschäftigt sich dieser denkende Gottesgelehrte mit der Lösung der schweren Aufgabe, Vernunft und Offenbarung auszugleichen und dem Verstande seine Rechte zu sichern. Döderlein (in s. kurzen Entwurfe der christlichen Sittenlehre. Dritte Aufl. Jena 1794.) kämpft gegen die sich um ihn her erhebende formale Sittenlehre mit Geist und reicher Gelehrsamkeit an, kann aber seiner Gedankenfülle selbst nicht bis zum vollen Zusammenhange systematischer Klarheit mächtig werden. Minder beredt, als er, obschon gleich liberal, sucht Morus (akademische Vorlesungen über die Moral 3 Bände. Leipzig 1794. fl.) überall Lichtpunkte für seine Wissenschaft auf; aber in Strahlen vereinigen sie sich nicht, wie denn auch diese Vorträge von dem vollendeten Manne kaum für das größere Publicum bestimmt waren.

Wieder eine andere Schule bildete Wolf durch seine Grundsätze der allgemeinen praktischen Philosophie,

die vor hundert Jahren wiederholt bearbeitet an das Licht trat. Er stellte in derselben das Princip der Stoiker auf, jeder Mensch müsse durch Uebereinstimmung seiner Handlungen mit der Natur seinen Zustand vollkommener machen. Dabei bediente er sich der mathematisch-demonstrativen Lehrart und leistete durch die ihr eigene Lauterkeit und Klarheit der Begriffe der Theologie große Dienste, ob er sie schon wegen der von ihm noch nicht geahnten Synthesis a priori nicht zu begründen und auszubauen vermochte. Siegmund Jakob Baumgarten war der erste, der in seiner theologischen Moral (Halle 1738.) diese Grundsätze befolgte, und die tabellarische Methode mit ihren mannichfachen Eintheilungen, aber auch mit der ganzen Trockenheit bloßer Verstandesbegriffe, auf die christliche Sittenlehre übertrug. Canz, Reusch und Schubert folgten ihm, ohne sich durch besondere Vorzüge auszuzeichnen. Weit hat diese Vorgänger Reinhard (System der christlichen Moral 1 — 4. Band. Wittenberg 1788. — 1800. dritte Ausg. 1797. fünfter und letzter Band nach seinem Tode herausgegeben mit einem Vorberichte des Herrn Grafen Hohenthal-Königsbrück 1815.) übertroffen, welcher Gelehrsamkeit, Scharfsinn, psychologischen Blick und Bibelkenntniß mit großer Fruchtbarkeit verband und bei der Erläuterung einzelner Pflichten häufig auf seine musterhaften Predigten (Sulzbach 1796. — 1812. 31 Bde.) zu verweisen im Stande war. Ueber die systematische Anlage des Werkes, so wie über die Bestimmung der Grundbegriffe und ihre Erfassung in der Idee kann man häufig anders denken, als der vollendete Verfasser; aber ein

großer Reichthum von Materialien ist hier doch einzeln digerirt und ausgestellt, und in der Vorrede zur dritten Ausgabe ist die Einseitigkeit der Kantischen Sittenlehre schon mit großem Scharfsinne beleuchtet.

Seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts hat in England das Princip des Wohlwollens und der Sympathie, großen Beifall gefunden. In der zweiten Hälfte desselben wurde es auch in Deutschland verbreitet, wo indessen Crusius in seiner Moraltheologie (J. 1772.) noch über das Princip der Dependenz von Gott mit den Wolfianern im Streite begriffen war. Diesen sympathetischen Grundsätzen, mit besonderer Rücksicht auf Shaftsbury, folgte Leß in seiner christlichen Moral (Gött. 1777. 3. Ausg. 1787.), die halb Lehrbuch, halb Erbauungsbuch ist, und bei manchen Vorzügen doch auch von Paradoxieen und Uebertreibungen nicht freigesprochen werden kann. Gründlicher und ruhiger, aber doch nicht weniger eigenthümlich in der kritisch-historischen Gedankenbreite ist Michaelis (Moral 2 Thle. Göttingen 1792.), welcher das Princip der ausgedehntesten Glückseligkeit vertheidigt. Zu derselben Zeit erschien Bahrdt's System der moralischen Religion (Berlin 1790. 3. B.), welches ebenfalls eine Glückseligkeitslehre des Christenthums enthält, aber viel Ungleichartiges mit einmischt und manche Spuren des Leichtsinnes und der Flüchtigkeit enthält.

Fast schien der Forschungsgeist in der Moral zu ermatten, als ihm Kant durch seine Grundlegung zur Methaphysik der Sitten (1785.) und die Kritik der praktischen Vernunft (1788.) einen neuen Schwung gab. Seine Moralphilosophie hat mit der stoischen

große Aehnlichkeit; er leitet das Sittlichgute aus der Freiheit ab und will jede objective und reale Ansicht desselben aus der Sittenlehre verbannt wissen; seine Moral sollte für die ganze Geisterwelt gültig seyn, und jeder sinnlichen Neigung den Einfluß auf den Willen abschneiden. Nach diesen Grundsätzen bearbeitete die christliche Moral zuerst J. W. Schmid (J. 1793.), Stäudlin in seinen Grundsätzen (Göttingen 1798.) und in seinem Grundrisse der Sittenlehre (1810.) und der Verfasser dieses Handbuchs, der in seinem wissenschaftlichen Grundrisse der christlichen Sittenlehre (Erlangen 1795. 2. Aufl. 1797.) sich mit Wärme für sie erklärte, dann aber bei einer neuen Bearbeitung derselben (Göttingen 1800.) die Unzulänglichkeit derselben für das Leben erkannte und sich bei einer abermaligen Ausgabe (vollständiges Lehrbuch der christlich-religiösen Moral. Vierte Aufl. Göttingen 1806.) für das ideale Wahrheitsgesetz als höchstes Sittenprincip bestimmte. Die Kantianer nannten ihn deswegen einen Apostaten, was er keineswegs war, da er nachgewiesen hatte, daß Kant selbst in der Kritik der reinen Vernunft die praktische unter die Idee gestellt und das Wahrheitsprincip früher als das alleingültige vertheidigt habe. Aber bald verließ auch Stäudlin (zuerst in der philosophischen und biblischen Moral Göttingen 1805., dann in dem neuen Lehrbuche der Moral für Theologen Ebend. 1813. 2. Aufl. 1817.) die Kantische Schule und kehrte zu materiellen Grundsätzen zurück. Fichte's Sittenlehre und Naturrecht war dem kategorischen Imperative Kants nicht weniger ungünstig, neigte sich aber sichtbar

dem dogmatischen Idealism zu, und blieb nicht ohne Einfluß auf Schmidt's Lehrbuch der Sittenlehre mit besonderer Hinsicht auf die moralischen Vorschriften des Christenthums (Gießen 1799.). Genau über seine Zeit und Stellung orientirt, unterschied Vogel im Lehrbuche der christlichen Moral (Nürnberg 1803.) und im Compendium zu akademischen Vorlesungen (Ebendas. 1805.) einen Erkenntniß- und Verpflichtungsgrund des Sittengesetzes unter der Voraussetzung eines absoluten Wahrheitsgefühles, wodurch er sich der Jakobischen Schule näherte. Neuerlich hat de Wette in seiner christlichen Sittenlehre (Berlin 1819. f. bis jetzt 3 Theile.) von der Friesischen Philosophie Gebrauch gemacht und den Grundsatz aufgestellt, daß wir im Herzen ein Gefühl des Werthes und Zweckes der Dinge tragen, oder daß, unabhängig von der Erkenntniß, in ihm ein Vermögen sittlicher Werthgebung liege (Th. 1. S. 3.), wodurch der praktischen Vernunft Kant's eine materielle Bereicherung zuwachsen würde. Unverkennbar ist durch alle diese Forschungen so viel ausgemittelt, daß die Moral zu ihrer systematischen und praktischen Begründung die Hülfe der Religion nicht entbehren kann, daß sie aber auch jeden transscendirenden Supernaturalism, so unentbehrlich dieser als transscendentales Princip einer gründlichen Dogmatik ist, verschmähen muß, weil sie auf ihrem Gebiete keine Geheimnisse zuläßt, sondern sich, ihrer Aufgabe gemäß, auf die psychologisch-ideale Entwickelung des sittlichen Bewußtseyns beschränken muß.

§. 16.

b) Geschichte der christlichen Moral in der reformirten Kirche und den kleineren protestantischen Partheien.

In der reformirten Kirche verschwanden die heiteren Aussichten, welche Zwingli's Freimüthigkeit und Humanität der Sittenlehre eröffnet hatte, wieder eine Zeitlang unter Calvins strenger Prädestinationstheorie, bis Daneau, und noch mehr Amyraut und la Placette unter den Franzosen, Amesius unter den Schotten, Hoornbeck und Peter von Mastricht unter den Niederländern, und in der Folge Heidegger, Basnage, Vitringa, Stapfer und Endemann auch in der Schweiz und in Deutschland, die Wissenschaften von dem Joche jener manichäisch-augustinischen Hypothese wieder frei machten. Unter den Anabaptisten muß Menno, unter den Socinianern Crell, unter den Arminianern Episcopius, Limborch und Curcelläus, unter den Quakern Barclai, unter den Methodisten Wesley, und unter den Herrnhutern der Graf Zinzendorf selbst mit Auszeichnung genannt werden.

Zwingli hat zwar, auf seiner kurzen Laufbahn als Reformator der Moral keine ausschließende Aufmerksamkeit widmen können; aber sein freier Geist hat sich doch, wenn schon in ungeformter Rede, über das,

was der Menschheit Noth ist, so offen und edel ausgesprochen, daß man von seinen unmittelbaren Nachfolgern Vieles für unsere Wissenschaft hätte erwarten sollen. Aber unglücklicherweise hatte sich der eifrige Calvin so tief in den absoluten Rathschluß Gottes von der Seligkeit der Menschen hinein specalirt, daß alle seine Versicherungen, es müsse uns dieses Dogma zu einer ernsten Frömmigkeit erwecken, weil ja die Heiligung der Endzweck der Erwählung sei, wenig Glauben fanden. Das Sophisma lag auch klar genug am Tage. Denn entweder ist die Heiligung, nach Gottes Willen, Endzweck für alle Menschen; dann giebt es keine absolute Erwählung. Oder sie ist nur Endzweck für die, welche Gott erwählt hat; dann fällt den Nichterwählten das unvermeidliche Loos der Pflichtlosigkeit und Unheiligkeit, und es bleibt ihnen bei der Ungewißheit ihres Verhängnisses nichts weiter übrig, als sich gehen zu lassen. Calvin giebt indessen in seiner institutio religionis christianae (zuerst 1536. in Basel gedr.) einen Abriß der Moral (explicatio legis moralis l. II. c. 8.), welcher namentlich die Lehre vom Gebete mit Klarheit und Wärme behandelt. Man muß es sehr bedauern, daß den großen Tugenden dieses Reformators ein Starrsinn, eine Herrschsucht, und in der Sache des vom wilden Fanatism zum Scheiterhaufen verurtheilten Servet (J. 1553.) eine Engherzigkeit zur Seite geht, die ihm den Ketzermord als eine rechtmäßige Handlung der Obrigkeit erscheinen ließ. Leider hat diese Meinung auch Daneau (in den schon oben genannten ethicae christianae libris III. 1577.) getheilt, der übrigens

die Freiheit als eine wesentliche Eigenschaft des Willens betrachtet und die Tugend nach Aristoteles als einen Mittelweg zwischen entgegengesetzten Lastern bezeichnet. Unbefangener und eigenthümlicher tritt schon Amyraut, Professor der Theologie zu Saumür (la morale chretienne. Saumür 1652. 6. B.) auf, indem er Natur und Offenbarung zu vereinigen sucht, und die Moral des Heidenthums, Judenthums und Christenthums in einer stufenweisen Entwickelung darstellt. La Placette führt in einem geachteten Werke (nouveaux essais de morale. Amsterdam 1692. ff. 4. B.) die letztere auf die Reue, Besserung und die Fortschritte im Guten zurück und handelt diese drei Lehren mit großer Gründlichkeit ab. In der neuern Zeit hat man Necker (wegen seiner von der Verfasserin der Corinna hochgepriesenen cours de morale réligieuse, edition revue et corrigée, Paris 1800. 3. B. in 8.) unter den ausgezeichneten Sittenlehrern der französisch-reformirten Kirche genannt; es kann indessen jene Schrift nur den Erbauungsbüchern, wenn schon der bessern Art, zugezählt werden. Der schottische Reformator Knox wich von Calvin's Strenge weniger in seiner strengen Disciplin, als in seinen freimüthigen und unerschrockenen Vorträgen ab (s. Leben von M' Crie, übersetzt von Planck. Göttingen 1817.), während ein halbes Jahrhundert später Amesius auch den dogmatischen Rigorism wieder in seine moralische Casuistik (de conscientia et ejus jure, vel casibus libri V. Amsterdam 1640. f.) aufnahm. Die niederländischen Theologen, Joh. Hoornbeck (Theologia practica cum ire-

nico. Utrecht 1663. 2.B.) und Peter von Mastricht (theoretico-practica theologia. Neueste Ausgabe. Amsterd. 1724. 2.B.) verbanden die Moral abermals mit der Dogmatik und statteten ihren Vortrag mit gewohnter, exegetischer und historischer Gelehrsamkeit aus. Heidegger vereinigte damit noch die Polemik und Kirchengeschichte (corpus theologiae christianae. Tiguri 1700.), während Sam. Basnage (morale théologique et politique sur les vertus et les vices de l'homme. Amsterd. 1703. 2.B.) sich auf die Darstellung moralischer Charaktere beschränkte, und Vitringa (typus theologiae practicae, sive de vita spirituali ejusque affectionibus. Franeker. 1716.) das thätige Leben nur als den Anfang, das anschauende und passive hingegen als den höchsten Grad des geistigen Lebens pries. Stapfers christliche Sittenlehre (6.B. Zürich 1756. f.) geht von dem Wolfischen Princip der Vollkommenheit aus, und auf das Lehrbuch von Endemann (institutiones theologiae moralis. Frankfurt a. M. 1780. 2.B.) haben Budde und Miller unverkennbar eingewirkt. Möge die eingeleitete Vereinigung der protestantischen Schwesterkirchen, die in der neu unirten Dogmatik noch keinesweges sichtbar ist, doch recht bald von der Moral ausgehen, in der sich, nach endlich gehobenen Mißverständnissen, beide auf das Innigste zu verbinden berufen sind.

Unter den kleineren protestantischen, oder doch akatholischen Partheien, und zwar unter den Anabaptisten, hat Menno, mit Ausscheidung anderer grober Irrthümer, in seiner geläuterten Gemeinde, dennoch

die Lehre von der Unzulässigkeit der Kindertaufe, der Eidschwüre, der Kriege und von der Nothwendigkeit des Fußwaschens beibehalten (Fundamentbuch vom rechten christlichen Glauben, der des Menschen Herz umkehrt 1539.). Der merkwürdigste Moralist der socinianischen Parthey ist Johann Crell (*Cirelli* ethica Aristotetica et christiana siniel. et a. Der Verfasser † J. 1633.), welcher aristotelische und christliche Moral auf das Genaueste verbindet und überall auf die Einheit der Wahrheit und Tugend dringt. Der neueste Inbegriff ihrer Sittenlehre findet sich in der Summa universae theologiae secundum Unitarios (Clausenburg 1787.), deren dritter Theil (S. 225. — 545.) ausschließend der Ethik gewidmet ist. Als Rationalisten in der Moral haben sich die Arminianer, namentlich Episcopius durch gründliche Untersuchungen (opp. theologica Amsterd. 1701. t. I. S. 49. ff. de lege Mosis a. S. 198. ff. de libero arbitrio) in Wort und That (*Limborchii* vita Episcopii. Amsterd. 1701.) bewährt. Seinen Fußstapfen sind Limborch (theologia christiana ad praxin pietatis directa. Amsterdam 1735.) und Curcelläus (synopsis ethices in s. opp. theologicis. Amsterd. 1675. f. S. 982. ff.) gefolgt, welcher letztere die Lehre vom Sittengesetze und den Affecten mit großem Scharfsinne behandelt. Den Quakern ist nach Barclai (theologiae verae christianae apologia. Amsterd. 1676.) das innere Wort, oder der innere Christus eine fortdauernde Offenbarung, ein Licht, welches in unserm Herzen strahlt und uns zur Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohne

führt; ein Princip, welches jede wissenschaftliche Darstellung einzelner Pflichten überflüssig macht. Auch die Moral der Methodisten, deren Stifter Wesley († J. 1791.) so große Kämpfe mit der Episcopalkirche zu bestehen hatte, reicht so tief in die Lehre von den Gnadenwirkungen hinüber, daß sie weniger von der systematischen, als praktischen Seite gerühmt werden kann (Stäudlins allgemeine Kirchengeschichte von Großbrittannien Th. II. Göttingen 1819. S. 335. ff.). Aber der Einfluß dieser eifrigen und für Menschenwohl unermüdet thätigen Parthei auf den deutschen Protestantism ist nun so groß und bedeutend, daß er in kirchlicher Rücksicht eben so viel Aufmerksamkeit, als Achtung verdient. Der Graf Zinzendorf hat unter der Brüdergemeinde, die er begründete, zwar den Satz aufgestellt, daß Jesus allein die Moral mache, und daher ihrer Vermischung mit der heidnischen Sittenlehre allerdings kräftig vorzubauen gesucht; man hat indessen von ihm nicht nur eine kleine Sittenlehre (Versuch zu einem Sittenbüchlein der Gemeine 1756.), sondern auch naturelle Reflexionen (1749. 12 St.), welche viele rein-moralische Selbstbetrachtungen enthalten, und seit Spangenbergs Zeiten ist auch das Bedürfniß einer in das Leben eingreifenden Tugendlehre bei den Brüdern lebendig und dringend empfunden worden.

§. 17.

c) In der katholischen Kirche.

Nachdem Erasmus in der Lehre von der Freiheit, und die tridentinische Synode in der Lehre von der Gnade die allgemeine Kirche gegen den wiederkehrenden Augustinismus gesichert hatte, sah ihn diese selbst in ihrer Mitte, nach einem kurzen Gedeihen der Sophistik, neue Wurzeln schlagen und in Verbindung mit der Mystik wieder aufblühen. Die Geschichte nennt von den Jesuiten Franz von Toledo, Azor, Sanchez, Suarez, Laymann, Busenbaum; von ihren Gegnern Jansenius, und die seiner Parthei verwandten Schriftsteller, Pascal, Arnauld, Nicol und Malebranche; von den Mystikern Molinos, die Guion, den la Combe und Fenelon. Nach einem vergeblichen Versuche des Exjesuiten Stattler, haben indessen die Systeme von Sailer, Schwarzhueber, Wanker, Isenbiehl, Mutschelle und Geishüttner Vieles dazu beigetragen, die Moral von jenen Extremen zurückzurufen, so daß man nun bereits angefangen hat, die katholisch-römische Sittenlehre wieder in der christlichen aufgehen zu lassen.

Die von Luther nach Augustin vorgetragenen Grundsätze von der Knechtschaft des Willens fanden, noch ehe er sie in einer eigenen Schrift zusammengestellt hatte, großen Widerspruch; der Kaiser Carl der

fünfte beschuldigte die Wittenberger öffentlich, daß sie den Menschen zur Bestie herabwürdigten, und Erasmus hatte in zwei Schriften (de libero arbitrio 1524. hyperaspistes 1526.) einen Schatten auf sie geworfen, den sie nur selbst durch ein milderes Licht ihrer Lehre wieder verdrängen konnten. Aber, zu weise für seine Zeit und zu unbefangen für die streitenden Partheien, hatte er das Schicksal aller ausgezeichneten Freunde der Wahrheit: man verbot seine Schriften und befolgte seine Lehren im Stillen. Die Väter des tridentinischen Concils verwarfen in der sechsten Sitzung (J. 1547.) das, was sie Irrthümer in der Lehre von der Freiheit, von der Gnade und Rechtfertigung nannten, und erhielten dadurch die Herrschaft des Semipelagionismus, für den sich die Moral von jeher gegen den dogmatischen Rigorismus, wenigstens heimlich, interessirt hat (vergl. *Chemnitii* examen concilii Tridentini. Frankfurt 1707. S. 154. f. Istoria del concilio Tridentino da Fra Paolo *Sarpi* con note di Pietro le *Courayer*. In Londra 1757. 4. t. I. p. 468. l. II. §. 95.). Nun zogen die Jesuiten, welche die Periode der alten griechischen Sophisten in der Geschichte des Christenthums erneuerten, die Moral aus dem Horizonte der Ideen in die Sphäre des Verstandes und der Klugheit herab, welche Alles nach den Umständen und dem Erfolge berechnet, und die Tugendlehre in eine Wahrscheinlichkeitslehre verwandelte (Probabilism), in welcher die Heiligkeit der Pflicht gänzlich untergieng. So entstand die berüchtigte Casuistik des Spaniers Franz von Toledo († J. 1596. Summa

casuum conscientiae Rom 1602.), das polemisirende System von Johann Azor (institutiones morales. Rom 1600. 3. B.), das schlüpfrige Buch des Thomas Sanchez von der Ehe (de sacramento matrimonii. Genua 1592. 3 B.), die spitzfündige Methaphysik der Sitten von Franz Suarez (opp. tomus VI. de ultimo hominis fine, homanorum actuum bonitate et malitia. Mainz 1613.), die Moraltheologie von Paul Laymann (theologia moralis in V. libros partita. München 1625.) und die lang beliebte Moral von Herrmann Busenbaum (medulla casuum conscientiae, seu theologiae moralis. Münster 1645.). Es ist merkwürdig, daß diese Väter offen erklärt haben: in Sachen des Glaubens müsse man sich nach dem Alten, in Sachen aber, welche die Sitten der Christen betreffen, nach den neuern Schriftstellern richten (Stäudlins Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Göttingen 1808. S. 486.), was mit andern Worten eben so viel sagt, als: die Autorität muß überall der Vernunft weichen, wenn es sich um Angelegenheiten der Pflicht und des Gewissens handelt. Oft genug hat die Gesellschaft Jesu Vorwürfe der Duplicität vernehmen müssen, die sie verdiente, und die auch zuletzt ihren Untergang herbei führten; aber unter den eben so oft verkannten Verdiensten dieser geistlichen Ritterschaft um ihre Kirche steht doch die unläugbare Klugheit oben an, mit der sie dem bessern Zeitgeiste häufig Einfluß auf die Lehren und Gebräuche ihrer Glaubensgenossen zu verschaffen wußten (v. Langs Geschichte der Jesuiten in

Baiern. Nürnberg 1819. S. 12. f.). Der römische Stuhl, den diese schlauen Väter öfter, als einmal, in große Verlegenheit gesetzt hatten, sah sich noch mehr durch die Jansonisten compromittirt, welche die Jesuiten zur heftigsten Feindschaft gegen sich gereizt hatten. Ein spanischer Jesuite, Ludwig *Molina*, hatte (im J. 1588.) ein Buch über die Vereinigung des freien Willens mit der Gnade herausgegeben, in dem er Augustin, den Semipelagianism und Thomas von Aquin zu vereinigen suchte. Jansen, zuerst Professor in Löwen, dann Bischoff zu Flandern, war der Meinung, der Lehrbegriff Augustins sei in dieser Schrift verfälscht; er studirte daher diesen Kirchenvater genauer und übergab die Resultate seinen Freunden, die sie nach seinem Tode zum Drucke beförderten (Jansenii *Augustinus* 3. tomi. Löwen 1640. f.). Dieses Buch wurde zuerst vom Papste Urban, dem achten (J. 1643.), dann auch von Innocenz, dem zehnten, verboten, weil man aus ihm fünf verdammliche Sätze ausgezogen hatte, namentlich von der Unwiderstehlichkeit der Gnade, von der Unmöglichkeit, alle Gebote Gottes zu erfüllen, und der Unerweißlichkeit der allgemeinen Verdienstlichkeit des Todes Jesu für alle Menschen. Diese Verurtheilung erregte in Frankreich und in den Niederlanden den heftigsten Unwillen, weil man den Jansenius als einen frommen Mann schätzte, seine Moral für rein und christlich, die jesuitische hingegen für unlauter und verdorben hielt. Es gab daher Pascal seine Provincialbriefe (lettres écrites à un provincial par M. *Montalte* 1656.) heraus, in welchen er mit eben so vieler Bündigkeit, als Eleganz,

die Sophismen und Unwürdigkeiten der jesuitischen Moral an das Licht zog. Ihm folgte Arnauld, Doctor der Sorbonne, in mehreren Streitschriften (namentlich der morale pratique des Jesuites. 6. B. † J. 1694.), Nicole in seiner Apologie von Pascal (und essai de morale. Luxemb. 1727. 8. B. in 12.) und Malebranche in einer Schrift (recherches de la verité. 1673.), welche die platonischen Ideen bis zur mystischen Anschaulichkeit gesteigert hat. Zu gleicher Zeit empfahl der Spanier Michaelis Molinos in seinem geistlichen Wegweiser (manuductio spiritualis 1675.) den Weg des Glaubens und des stillschweigenden Anschauens Gottes als den einzigen Weg der wahren Liebe zu ihm, und gab dadurch das Zeichen zu langen Streitigkeiten über das passive Gebet, welches der Barnabite La *Combe* (analysis orationis mentalis. Verceil. 1686.), die Wittwe la Mothe Guion in einzelnen Flugschriften, und von ihr gewonnen auch Fenelon (explication des maximes des saints sur la vie intérieure. Edit. nouv. Amsterd. 1698.) obschon mit salbungsvoller Läuterung und möglichster Aufklärung der streitigen Begriffe, vertheidigte. Er hatte indessen den Schmerz, sein Buch auf Befehl des Papstes (Innocenz XII, im J. 1699.) verdammen zu müssen (histoire de Fénélon par M. de *Bausset* Paris 1808. B. 2. S. 76. ff.), und mit ihm neigte sich der Quintism in Frankreich zu seinem Ende. Vergebens hat noch am Schlusse des vorigen Jahrhunderts der Exjesuite Stattler in Ingolstadt es versucht, den Probabilism seiner Ordensbrüder wieder aufleben zu lassen (ethica christiana

communis et universalis. Augsburg 1791. 6. B.); Sailer (Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen mit Rücksicht auf das Christenthum. München 1787. fl.), Schwarzhüber (Praktisches Katholisches Religions-Handbuch für nachdenkende Christen. Salzburg 1785.), Wanker (in dem trefflichen Lehrbuche: Christliche Sittenlehre, oder Unterricht vom Verhalten der Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden. Freiburg im Breisgau 1794. 2. B. in 8.), Isenbiehl (Tugendlehre nach den kritischen Grundsätzen der reinen Vernunft und des practischen Christenthums. Augsburg 1795.), Mutschelle (Moraltheologie. München 1801.) und Geishüttner (theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung 3 B. Linz 1802.) haben in ihren Lehrbüchern, nicht ohne Rücksicht auf die Fortschritte der Moral unter den Protestanten, auch unter ihren Glaubensgenossen ein zu helles Licht verbreitet, als daß man einen neuen Rückfall zu dem scholastischen Immoralism der Loioliten mit Grunde befürchten dürfte. Fehlt es ja in ihrer Mitte noch jetzt nicht an freimüthigen und edlen Männern, welche, abgewendet von dem stolzen und menschenfeindlichen Dogma der Juden von einer allein seligmachenden Synagoge, sich nur zu einem alleinseligmachenden Leben nach der sittlichen Dynamik im Reiche Gottes bekennen. Nach den Verzeichnissen der Mitglieder einer hochstehrwürdigen Gesellschaft zu urtheilen, die sich neuerlich in Paris zur Verbreitung und Anwendung der christlichen Moral auf alle Verhältnisse des geselligen Lebens, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit des kirchlichen Bekennt-

nisses, gebildet hat, scheint zwar die Zahl dieser Wahrheitsfreunde unter dem katholischen Clerus sehr gering zu seyn; es hat indessen jene Gesellschaft, wie sich aus drei ihrer vorliegenden Berichte schließen läßt (Journal de la societé de la morale chrétienne, Paris 1822.), ihre segensvollen Bemühungen bereits muthig und ohne Vorurtheil begonnen, und die Unwissenheit in der Religion so offen als die größte Feindin aller Sittlichkeit enthüllt, daß man auch von dieser Seite sich frohen Hoffnungen zu überlassen vollkommen berechtigt ist.

Christlich-religiöse Moral.

Erster Theil.

fünfte beschuldigte die Wittenberger öffentlich, daß sie den Menschen zur Bestie herabwürdigten, und Erasmus hatte in zwei Schriften (de libero arbitrio 1524. hyperaspistes 1526.) einen Schatten auf sie geworfen, den sie nur selbst durch ein milderes Licht ihrer Lehre wieder verdrängen konnten. Aber, zu weise für seine Zeit und zu unbefangen für die streitenden Partheien, hatte er das Schicksal aller ausgezeichneten Freunde der Wahrheit: man verbot seine Schriften und befolgte seine Lehren im Stillen. Die Väter des tridentinischen Concils verwarfen in der sechsten Sitzung (J. 1547.) das, was sie Irrthümer in der Lehre von der Freiheit, von der Gnade und Rechtfertigung nannten, und erhielten dadurch die Herrschaft des Semipelagionismus, für den sich die Moral von jeher gegen den dogmatischen Rigorismus, wenigstens heimlich, interessirt hat (vergl. *Chemnitii* examen concilii Tridentini. Frankfurt 1707. S. 164. f. Istoria del concilio Tridentino da Fra Paolo *Sarpi* con note di Pietro le *Courayer*. In Londra 1757. 4. t. I. p. 468. L. II. §. 95.). Nun zogen die Jesuiten, welche die Periode der alten griechischen Sophisten in der Geschichte des Christenthums erneuerten, die Moral aus dem Horizonte der Ideen in die Sphäre des Verstandes und der Klugheit herab, welche Alles nach den Umständen und dem Erfolge berechnet, und die Tugendlehre in eine Wahrscheinlichkeitslehre verwandelte (Probabilism), in welcher die Heiligkeit der Pflicht gänzlich untergieng. So entstand die berüchtigte Casuistik des Spaniers Franz von Toledo († J. 1596. Summa

lich nur unter der Voraussetzung der Selbstbestimmung und Freiheit denkbar, die wir an dem äußeren Menschen (2. Cor. IV, 16. Ephes. III, 16), insofern er ein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, von allen Seiten vermissen (Matth. VI, 27. Röm. VIII, 20.). Als Sinnenmensch wird er nemlich von dem ersten Augenblicke seines Entstehens an, bis zu seinem Tode, in eine genau verbundene Reihe von Kräften und Ursachen hereingezogen, über die er nicht gebieten kann, und die sich seiner mit überwältigendem Einflusse bemächtigen. Wer daher den Menschen nur aus dem Gesichtspunkte des Materialismus betrachtet, der muß ihn auch, als Fatalist, dem Walten der Natur und seinem Schicksale überlassen, ohne mit seinen Hoffnungen über das Grab hinauszureichen (Pred. Sal. III, 20. f.).

Daß die Sittenlehre, als Disciplin des Willens, sich nur in der Freiheit, als ihrem Elemente, bewegen könne; ist so klar und einleuchtend, daß es keines Beweises bedarf. Pflanzen und Bäume zieht man; Thiere richtet man ab; nur den Menschen erzieht man, und doch ist auch er, als organisirtes Naturwesen betrachtet (Herders Ideen zur Philosophie der G. d. M. Buch II. und III.), ein von allen Seiten abhängiges und dienendes Wesen, welches von außen bewegt und getrieben wird. Unstreitig gilt das

1) von den mechanischen Naturgesetzen der Schwere, der Bewegung und der Stetigkeit. Ein heftiger Strom wirbelt ihn, troz allem Widerstreben

in die Tiefe hinab; ein starker Windstoß wirft ganze Karavanen nieder, oder begräbt sie unter den Sandwolken afrikanischer Wüsten; der Ausbruch eines Vulcanes, oder Erdbebens verschlingt ganze Dörfer und Städte, und der kühne Schiffer setzt vergebens den Stürmen, oder Luftströmungen seine schwache Kraft und Kunst entgegen. Alles, was leblose Körper von der Gewalt der Elemente dulden müssen, erfahren auch wir, als Sinnenwesen, und unsre ganze Klugheit und Macht scheitert im Kampfe mit den Wogen der empörten Natur. Dieselbe Bemerkung bewährt sich aber auch

2) in Rücksicht auf die organischen Kräfte, die durch das Leben mit unserm Geiste in so genauer Verbindung stehen. Unter dem Organism denken wir uns nemlich das abgemessene Spiel der Naturkräfte, welches einzelne Theile lebensfähiger Körper als Mittel und Zwecke zu einem Ganzen vereinigt. Bekanntlich unterscheidet man in der Physiologie den mathematischen Organism, welcher die Theile eines Körpers nur zu einem Aggregate verbindet, von dem dynamischen, welcher sie durchdringt, auflößt, assimilirt und sie in das gemeinschaftliche Leben des Körpers aufnimmt. Von dem Einflusse dieses Organism hängt aber der Mensch unstreitig in Rücksicht auf Farbe, Temperament, Energie der Nerven und Pulse, Größe und Stärke des Körpers und seiner einzelnen Theile ab. Man denke nur an die Schaar von Nervenübeln, von Spasmen und Paroxysmen im Fieber, in der Epilepsie und Wuth, in der Hypochondrie und der Ekstase, um das schwere Joch der Dienstbarkeit zu

fühlen, das auf unserem Nacken ruht. Mit dem allmählichen Sinken der organischen Kräfte tritt ferner

3) der mächtige Einfluß der chemischen, oder auflösenden, schwächenden und zerstörenden Naturkräfte ein. Hierher gehören zunächst alle Zustände der Kränklichkeit und des Uebelbefindens, wo die organischen und chemischen Kräfte unsers Körpers im Streite liegen. Man denke nur an den Einfluß der Hitze und Kälte, des Hungers und Durstes, der Mattigkeit und Ohnmacht, oder der periodischen Beschwerden, die von dem Einflusse der Witterung und Himmelsstriches erzeugt werden. Ein trüber Tag versetzt den Nervenschwachen in einen Zustand der Unthätigkeit und Gedankenlosigkeit; in Sicilien bringt der Scirocco und in Arabien der Samum Melancholie und Schwermuth hervor, während der drauffolgende Nordwind (nach Bartels) die Nerven wieder stählt. Ein muthiges und tapferes Heer kann durch Mangel und schlechte Nahrung bis zur Feigheit desorganisirt werden. Noch sichtbarer wird dieser Einfluß bei schweren Krankheiten und im zunehmenden Alter; die Lebenskräfte schwinden immer mehr und unterliegen der Kraft der Zerstörung; Sinne, Gedächtniß, Einbildungskraft versagen ihre Dienste, kaum daß einige frohe Stunden dem Geiste noch einige Anstrengung gestatten; und so wie der letzte Funke des immer schwächer aufflammenden Lebens erlöscht, gehen wir in den Schooß einer gänzlichen Auflösung und Zerstörung über. Damit verbinde man noch endlich

4) die Abhängigkeit der Individuen von den Idiosynkrasieen ihres Körpers und Temperaments. Wie jeder Mensch seine eigene Constitution

und Complexion hat, so hat er auch eigenthümliche Neigungen, Begierden, Leidenschaften und Affecten. Der Cholerische wird durch eine kleine Beleidigung schon in Wallung versetzt; der Schwermüthige sieht Alles im dunklen Lichte; wieder Andere zittern, erblassen, sprühen Funken, wenn der Donner über ihrem Haupte rollt. Peter der Große bekam bei dem Anblicke eines käferartigen Insektes Paroxysmen; Jakob der sechste, König in Schottland, konnte, aus Furcht vor dem bloßen Schwerdte, ohne Hülfe Anderer Niemanden zum Ritter schlagen; Anna von Oesterreich, Gemahlin des dreizehnten Ludwigs von Frankreich, fiel vor jeder Rose, selbst vor einer gemahlten, in Ohnmacht. Wir Alle werden von den Gegenständen, die uns umgeben, auf verschiedene Weise afficirt, und insofern wir von diesen Sinneneindrücken abhängen, wandeln wir auch in den Fesseln der Natur.

Da die ionischen Naturphilosophen sowohl, als die epikureischen Atomistiker sich das Wesen der Seele als körperlich dachten (fatendum est, corporea natura, animum constare, animamque: *Lucret.* III. v. 167.); so erklärten sie die Freiheit aus dem Zufalle (*Cicero* de fato c. 10.), oder sahen in dem Laufe der Welt und des Gemüthes nur eine nothwendig verschlungene Kette von Ursachen und Wirkungen (colligatio causarum naturalis), die sie das Schicksal nannten (vergleiche die Schrift des Grotius: philosophorum veterum sententiae de fato. Paris 1648. in den opp. theolog. Basel 1732. t. IV. S. 379. ff.). Unter den Neueren hat sich zu dieser Ansicht namentlich der Verfasser des

berüchtigten Système de la nature (Mirabaud, nach Voltaire Holbach) bekannt, wenn er sagt: unser Leben ist eine Linie, die auf der Oberfläche der Erde hinläuft und von der wir uns nicht einen Augenblick entfernen können. Wir sind gut, oder böse, sanft, oder zornig, enthaltsam, oder unkeusch, ohne daß unser Wille hieran den geringsten Antheil hätte (Londres 1770. B. 1. S. 188.). Man nennt dieses System den Fatalism, oder den Determinism im weiteren Sinne (§. 26.), das heißt, die Behauptung, daß der menschliche Wille überall durch zwingende Gründe, ohne Freiheit, bestimmt werde. Ihm steht der Indeterminism oder Autodeterminism gegenüber, welcher die Bestimmungsgründe des Willens der eigenen Thätigkeit des Menschen unterwirft. Aerzte, Naturforscher, Mathematiker und Sensualisten waren dieser materialistischen Weltansicht von jeher günstig (über die Begründung der Ethik durch die Physik. Eine Rede von Franz von Baader. München 1813.), und selbst die neuere Zeit läßt das Problem noch unentschieden, ob mit der kosmoplastischen Naturphilosophie überhaupt die Freiheit bestehen könne?

§. 20.

Der Mensch, als freies Wesen. Bibellehre.

Wie indessen schon die Psychologie die Immaterialität der Seele siegreich aus der beharrlichen

Einheit des Bewußtseyns erweiset; so entscheidet auch die Bibel für sie, indem sie dem Menschen Freiheit, oder das Vermögen zuspricht, seinen Willen selbst bestimmen zu können. Sie unterscheidet die natürliche, bürgerliche und religiöse Freiheit von der freien Willkühr, welche die Bedingung der menschlichen Tugend ist. Doch herrschen in einigen Stellen unserer heiligen Bücher dogmatische Ansichten vor, die den menschlichen Willen mehr, oder weniger von der unbedingten Einwirkung des guten, oder bösen Weltprincips abhängig zu machen scheinen.

Aus dem psychologischen Standpuncte ist es längstens entschieden, daß der Mensch als denkende Substanz zwar mit dem Körper in Verbindung steht, aber doch, seiner Natur nach, eine geistige Einheit ist, welcher Substantialität, Simplicität und Immaterialität zukommt (Kant's Vorlesungen über die Methaphysik. Erfurt 1821. S. 130. ff.). Nach einem Kreislaufe von sieben Jahren hat sich stufenweise der ganze Körper bis auf das kleinste Theilchen erneuert, während die Seele, als Ich, in einer persönlichen Einheit beharrt, die über ihre geistige Natur keinen Zweifel übrig läßt (§. 27.). Damit ist auch die Schrift vollkommen einverstanden (Matth. X, 28. Apg. XVII, 28. Röm. VIII, 16. 1. Kor. XV, 49.), indem sie dem Menschen Freiheit (3. Buch Mos. XXII, 18. 1. Kor. IX, 1.), oder das Vermögen zuschreibt, den Willen, unabhängig von fremder Einwirkung, selbst zu bestimmen (1. Kor. VII, 37.),

Naturveränderung zu seyn. Wie nemlich Gott die Welt nicht durch eine Emanation, Modification, oder Veränderung seines eigenen Wesens, sondern durch ein unbedingtes Machtwort schuf, welches den Anfang der Zeit und der Dinge entstehen ließ (1. Mos. I, 1. Sirach XVI, 25. ff.); so hat er auch dem Menschen das Vermögen verliehen, in die Reihe der ihn umgebenden Naturursachen, so oft er es angemessen findet, thätig einzuwirken und eine Causalität einzuschalten, welche einzig und allein von seinem Entschlusse ausgeht. Er durchschneidet die Zeit mit einem Punkte, der nicht zur Zeit gehört (Monologen. Eine Weihnachtsausgabe. Dritte Auflage. Berlin 1822. S. 19. f.). Calvin entwarf im heftigsten Kopfweh eine Predigt; das lag nicht in seiner Migräne. Der gefangene Irokese stimmt einen vaterländischen Gesang an, wenn ihn seine Feinde am kleinen Feuer braten; das liegt nicht in seiner Marter, sondern in einem Heroism, der über Zeit und Raum hinausreicht. Man muß von dieser metaphysischen Freiheit bemerken, daß sie

1) mit den Naturgesetzen der Bewegung und Stetigkeit überall nichts gemein hat. In der Sinnenwelt hängen Ursachen und Wirkungen an dem Faden des Mechanismus zusammen und bilden eine Kette, deren einzelne Glieder unauflöslich unter sich verschlungen sind. So ist das Menschengeschlecht, von dem ersten Pulsschlage Adams bis auf die gegenwärtige Bewegung unseres Herzens, nur eine Linie des physischen Lebens, deren einzelne Puncte ununterbrochen durch alle Jahrhunderte hindurchlaufen. In der Welt der Freiheit hingegen ist Alles einzeln und abge-

brochen; jede freie Handlung besteht für sich; hundert Vorsätze eines Tages, sobald sie im Bewußtseyn unterschieden werden, sind auch verschiedene Handlungen. Bei jeder derselben ist unser inneres Selbst mit einer Kraft thätig, die uns ausschließend zugehört, über die wir ausschließend gebieten, und von der wir jeden äusseren Einfluß abwehren können, wenn wir Muth und Character besitzen. Regulus, als Abgesandter von Karthago, mußte für die Auswechslung der Gefangenen stimmen, oder in Rom zurückbleiben, wenn er seinen Freunden und seiner Neigung folgen wollte; aber er hörte nur die Stimme seiner Pflicht und gieng namenlosen Martern entgegen.

2) Eben daher ist auch der Mensch in kurz aufeinanderfolgenden Zeitmomenten verschiedener, ganz entgegengesetzter Handlungen fähig; er kann weinen und lachen, lügen und die Wahrheit sprechen, fluchen und segnen; Erscheinungen, die sich gar nicht erklären lassen würden, wenn die Handlungen der Menschen unter sich zusammenhiengen, wie Wassertropfen in einer Quelle (Jakob. III, 11.). Je ungebildeter noch der Verstand und Wille eines Menschen ist, desto mehr fällt auch an ihm die Vereinzelung und der moralische Widerspruch seiner Thaten auf, während der Weise, der nach Ideen handelt, überall vernünftigen Zusammenhang, Ordnung und Einheit in seinem Betragen verräth. Der Anfänger sezt eine Predigt stückweise, wie Mosaik, zusammen; aber der Meister bildet sie aus einem Grundgedanken, und bei dem frommen Menschen wird das ganze Tagewerk nur eine gute That.

3) Eigensinnige Menschen sind immer engherzig und ermangeln einer tiefen Verstandesbildung; man kann daher den Ursprung des Bösen, welches immer aus dem Eigenwillen fließt, zwar aus dem unvollkommenen Zustande des Bewußtseyns erklären, welches sich der lebendigen Idee des Wahren und Guten noch nicht ganz aufgeschlossen hat. Da indessen dieses Licht unsers Geistes von der einen Seite unbegrenzt ist, von der andern aber unser Bewußtseyn selbst, nach der wechselnden Gemüthsstimmung, klarer, oder dunkler wird; so kann die metaphysische Freiheit auf keine höhere Ursache, als die unbedingte Selbstthätigkeit des Ichs zurückgeführt werden, welches darum, weil es nun einmal will, einen Gedanken hervorruft, ergreift, festhält, ihn zum Zwecke des Willens erhebt und in die wirkliche That verwandelt. Freiheit des Denkens und Wollens gehen daher für unsere Forschung aus einer gemeinschaftlichen Wurzel des geistigen Lebens hervor, deren fernere Tiefen wir nicht ergründen können, ob wir schon nicht leugnen, daß ein höheres Auge ihre weiteren Verzweigungen bis an das äußerste Ende durchschauen kann.

§. 22.

Zweites Merkmal der Freiheit: das Vermögen, Gutes zu thun.

Das zweite Merkmal der Freiheit des Willens besteht in dem Vermögen, Gutes zu thun, oder den Willen, durch die Erfüllung der Pflicht stufenweise zur Idealität der Vernunft zu

erheben. Daß ohne dieses Vermögen keine sittliche Freiheit gedacht werden könne, läßt sich mit leichter Mühe erweisen. Alle Handlungen sind entweder gut, oder böse; wer aber nicht gut handeln kann, kann auch nichts Böses thun, folglich gar nicht handeln, was sich von dem Menschen ohne Absurdität nicht behaupten läßt. Die Schrift eignet auch diese Kraft dem Menschen in vielen Stellen auf das Bestimmteste zu (§. 20. d.), und der Bösewicht rechnet sich ein begangenes Verbrechen reuevoll als Schuld an. Die symbolischen Bücher unserer Kirche sprechen zwar dem Menschen im Stande der Natur und ohne den Beistand des heiligen Geistes, das Vermögen, Gutes zu thun, gänzlich ab, und lassen ihm blos eine sinnliche, oder bürgerliche Willkühr der Handlungen übrig, indem sie das aus einzelnen Stellen der Bibel (1. Kor. II, 14. Ephes. II, 3. Röm. VII, 20.), aus dem Zeugnisse Augustins und aus dem Gegensatze der pelagianischen Irrthümer zu erweisen suchen. Nun ist es zwar gewiß, daß unser innerer Mensch alle geistigen Lebenskräfte von Gott und seiner Gnade hat; indessen kann man gar wohl mit der Schrift behaupten, daß das Vermögen, über diese sittlichen Kräfte frei zu schalten, zur Natur des Menschen gehöre (Röm. II, 14. XII, 21. Matth. XVIII, 3.); es läßt sich ferner nachweisen, daß die für jene Meinung angeführten Stellen der Bibel nicht von dem Menschen überhaupt, sondern nur von dem durch seine Schuld und Gewohnheit verdorbenen Menschen handeln;

Augustins Ansehn, namentlich da, wo ihm noch manichäische Flecken anhängen, kann für Wahrheitsfreunde und evangelische Christen von keinem entscheidenden Gewichte seyn; und eben so wenig kann uns der Vorwurf der Gemeinschaft mit dem Pelagius schrecken, wenn wir der Einseitigkeit seiner Ansichten nach christlichen Grundsätzen eine bessere Richtung geben. In jedem Falle darf das Vermögen, Gutes zu thun, dem Menschen nicht abgesprochen werden, ohne seine Natur zu verstümmeln und ihm den edelsten Vorzug seines Wesens mit einer verwerflichen Engherzigkeit zu rauben.

So schwer es auch ist, das Wesen der Seele zu erklären; so erscheint sie doch in dem Besitze der formalen Freiheit als eine von der Gewalt der Naturursachen unerreichbare Einheit, die über den Antrieb derselben, wie der Fels im Meere über die Fluth, siegreich ihr Haupt erhebt. Durch diese Eigenschaft wird sie nicht allein in den Stand gesezt, frei zu denken, sondern auch frei zu wollen und nach Ideen in die Sinnenwelt einzuwirken. In dieser Freiheit liegt aber nothwendig das Vermögen, Gutes zu thun, oder Ursache einer Realität zu seyn, die dem Vorbilde alles Guten entspricht. Wie nemlich die Null nur möglich wird durch den Gegensatz der positiven Zahl, so wird auch das Böse, als Verneinung, nur möglich durch die Antithese des Guten; wer mir nichts gebieten kann, der kann mir nichts verbieten, und wer nichts Gutes thun kann, der kann auch nicht sündigen. Erst mit der Möglichkeit, die Pflicht zu erfüllen,

welche das Gesez ausspricht, entsteht die Möglichkeit, der bösen Begierde (Röm. VII, 7.), daher auch die Thiere nicht sündigen können, weil ihnen das Vermögen, pflichtmäßig zu handeln, versagt ist. Die Bibel schreibt deswegen dem Menschen ausdrücklich die Kraft zu, Gott zu lieben und in seinen Wegen zu wandeln (5. Mos. XXX, 16.), fordert ihn unzähligemal zum Guten auf (Psalm XXXIV, 15. XXX, 3. Jes. I, 17. Röm. XII, 9. XIIIVII, 3. Gal. VI, 9.), und rechnet ihm sogar die Unterlassung desselben zur Sünde an (Jakob. IV, 17.). Könnte der Mensch aber von Natur seiner Pflicht keine Gnüge leisten, so würden diese Gebote eben so widersinnig seyn, als die Aufforderung an den Lahmen, zu gehen, oder an den Blinden, eine reizende Gegend zu bewundern. Der größte Bösewicht ermißt noch, wenn sein Gewissen erwacht, die Größe seiner Schuld (1. Mos. IV, 13. Matth. XXVII, 4.), weil er sich in jedem Falle des Vermögens bewußt ist, daß er in der Freiheit beharren konnte (Gal. V, 1.), was immer des Guten erster Anfang ist. Es ist schwer zu begreifen, wie sich Männer von Geist und Einsicht der siegreichen Gewalt dieser Gründe widersezen konnten. Dennoch scheint mit dieser Ansicht die Lehre unserer Kirche von der freien Willkühr im geraden Widerspruche zu stehen. Schon die Augsburger Confession (Art. XVIII.) spricht dem Menschen ohne Beiwirkung des heiligen Geistes das Vermögen, fromm zu handeln (justitia spiritualis) gänzlich ab, und die Eintrachtsformel (Art. II.) nennt ihn sogar ein Kloz, der vor der Wiedergeburt sich weder bekehren, noch zu seiner

Besserung und sittlichen Vervollkommnung im Geringsten mitwirken könne. Man muß hier nemlich vor allen Dingen bemerken, daß das Wort: freie Willkühr, anders im philosophischen, anders im theologischen Sinne genommen wird. In dem ersten bezeichnet es das Vermögen, sich in der Wahl zwischen zwei entgegengesetzten Handlungen für eine, oder die andere zu bestimmen; in diesem Sinne hingegen bezieht es sich nur auf das Vermögen, zu glauben und dem Willen Gottes gemäß zu handeln. Dieser Sprachgebrauch ist seit Augustins Zeit in den Schulen der Theologen herrschend, und ihm gemäß lehren unsere symbolischen Bücher, der Mensch habe zwar das Vermögen, bürgerlich gut, aber nicht moralisch gut und religiös gut zu handeln. Sie berufen sich theils auf die Hauptstelle 1. Kor. II, 14. in der sie das ψυχικὸς ἄνθρωπος von dem Menschen verstehen, wie er von Natur ist; theils auf das Zeugniß Augustins, welcher bestimmt genug gelehrt hatte, die Freiheit des Willens sei durch die Uebertretung Adams gänzlich verloren gegangen, so, daß wir im Stande der Natur nur das Böse wollen und thun (Wiggers pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Berlin 1821. S. 333.); theils auf die kirchliche Anerkennung des pelagianischen Irrthums, daß jeder Mensch die Kraft besitze, das Gute zu wollen und zu thun, so wie das Gegentheil. An dieser Behauptung muß man nun zwar wesentlich einräumen, daß der Mensch jedes Vermögen seines Geistes von Gott habe (1. Kor. IV, 7.) und daß namentlich seine Gnade in uns das Wollen und Vollbringen

wirke (Phil. II, 13.). Dennoch steht der augustinischen Lehre in Rücksicht der Modalität entgegen, daß die geistige Natur und das in ihr liegende Vermögen, dem Sittengesetze zufolge, nach Paulus (Röm. II, 14. φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖ) ausdrücklich zur ganzen Natur des Menschen gerechnet werde, ob er schon bestimmt sagt, Gott habe dem Menschen das Sittengesetz in das Herz geschrieben. Es ist also eben so unbiblisch, als unphilosophisch, die Natur des Menschen nur auf die Sinnlichkeit zu beschränken, da er, gerade seiner wahren Natur nach, ein Mitglied zweier Welten ist, und eben sowohl zum Geisterreiche, als zur Sinnenwelt gehört. Hat doch Gott selbst eine sittliche und heilige Natur; warum sollte das sittliche Leben, das Gott in den Menschen gelegt hat, und das er, wie Alles, was er erhält, so weise und liebevoll pflegt und veredelt, nicht auch zu seiner Natur gehören? Diese Verrenkung des Sprachgebrauchs, im geraden Widerspruche mit der verständigen Denkart der ganzen alten und neuen Welt, ist an sich schon tadelnswerth, wenn es sich auch nicht vermuthen ließe, daß ihr ein grober materialistischer Irrthum von der Fortpflanzung der Seele durch die Zeugung zu Grunde liege. Man kann wohl von dem Kinde, und von dem ungebildeten Menschen sagen, sein moralisches Vermögen habe sich bei ihm noch nicht entwickelt; aber so lange die Worte Natur und Wesen einen vernünftigen Sinn haben, wird man nie berechtigt seyn, die Anlage zur pflichtmäßigen Thätigkeit des Willens seiner Natur überhaupt abzusprechen. Selbst die Wiedergeburt ist ja in ihren Wirkungen eine Veredelung

des Willens, welche durch die Aufnahme des göttlichen Sinnes und Geistes in seine Natur erfolgt. Noch unhaltbarer erscheint jene Behauptung, wenn man die Stellen der Schrift genauer betrachtet, aus welchen sie hergeleitet wird; denn 1. Kor. II, 14. ist der ἄνθρωπος ψυχικὸς keinesweges der natürliche Mensch, wie Luther durchaus sprachwidrig übersetzt, sondern der von seinen Begierden, wegen nicht bewährter Freiheit beherrschte Sinnenmensch (ἄνθρωπος ἐπιθυμητικὸς, homo *animalis*), dessen, nicht ohne eigene Schuld, verdorbener Zustand mit der reinen Menschennatur nicht verwechselt werden darf. Eben so bezeichnet Ephes. II, 3. das τέκνα φύσει ὀργῆς, nicht natürliche Höllenbrändte, sondern Menschen, die sich durch ihr freiwilliges Wandeln nach dem Weltsinne (V. 2.) der Gnade Gottes verlustig gemacht haben. Selbst die scheinbare Stelle Röm. VII, 20. beweiset nichts für das gänzliche Unvermögen des Menschen zum Guten; denn Paulus spricht hier von seinem früheren Wandel nach dem Gesetze (V. 9.), nicht von dem sittlichen Leben jedes Menschen überhaupt; und ob er schon die Macht der Sünde in ihrer ganzen Herrschaft schildert, so schließt er doch dadurch das Vermögen nicht aus, ihr zu widerstehen und im Geiste zu wandeln (Gal. V, 16.). Die Einseitigkeit der obigen Behauptung wird also auch nicht von einer gesunden Exegese unterstützt. In Rücksicht auf das Ansehn Augustins räumen wir ferner ein, daß man dieses fleißigen, gelehrten und zuletzt wahrhaft frommen Kirchenvaters immer mit der Achtung gedenken müsse, die seinen Verdiensten gebührt. Wohl aber läugnen

wir, daß die Autorität dieses Mannes, die schon von den Concilien, öfter, als einmal angefochten worden ist, in der evangelischen Kirche ein entscheidendes Gewicht habe; wir läugnen es, daß Augustin, der in seinen breiten und schwerfälligen Schriften fast immer nur als mystischer Dialektiker erscheint, den Köpfen des ersten Ranges zuzuzählen sei; wir sind der Meinung, daß das Gebet dieses Kirchenvaters, Gott möge ihm die Gnade der Keuschheit und Enthaltsamkeit nicht zu früh verleihen, ihm auch für die Gnade früher Weisheit und Einsicht unempfänglich gemacht habe; wir finden in seinen Schriften eine sonderbare Mischung von platonischer Idealität, aristotelischer Dialektik und mystischer Beschaulichkeit in Träumen und Offenbarungen, und halten es endlich für entschieden, daß er wegen gänzlich mangelnder Kenntniß der hebräischen, und gewissermaßen auch der hellenistischen Sprache, nur auf den Ruhm eines ganz mittelmäßigen Exegeten Anspruch machen könne (Wiggers a. a. O. S. 9. ff.). In jedem Falle ist das dritte Buch der hypognosticon (kurzer Notaten zur antipelagianischen Theologie, eigentlich hypomnesticon) nach Garniers Untersuchungen (in opp. *Marii Mercatoris* tom. I. c. VI. p. 357.) aus dem Verzeichnisse der augustinischen Werke auszustreichen. Pelagius endlich hat zwar geirrt, wenn er lehrte, daß der Mensch die Gnade Gottes durch treue Anwendung seiner Kräfte verdienen müsse, da unser ganzes Daseyn nur die Entwickelung aller unserer Kräfte, folglich auch unserer moralischen Vervollkommnung, zuletzt Wohlthat Gottes und ein unverdientes Geschenk seiner Liebe ist, dessen

wir nur in treuer Gemeinschaft mit ihm durch Jesum und seinen Geist fähig werden (Joh. XV, 5. Röm. VIII, 14. 1. Joh. I, 7.). Aber er hat mit Recht gelehrt, daß dieser Beistand der Gnade widerstehlich sei, weil es zum Wesen der Freiheit gehört, den Unterschied des Guten und Bösen zu kennen (Röm. II, 18.) und sich durch eigene Causalität für dieses (V. 22.), oder jenes (V. 28. f.) zu bestimmen, oder was damit gleichbedeutend ist, den göttlichen Sinn zu verwerfen und wieder in sich aufzunehmen. Das Resultat dieser Untersuchung ist also weder augustinisch, noch pelagianisch, noch semipelagianisch; wir lassen vielmehr die moralische Unvollkommenheit des Menschen in ihrer ganzen traurigen Gewißheit, so wie die Unentbehrlichkeit der Gnade Gottes zur Besserung in ihrer vollen übernatürlichen Wirksamkeit bestehen. Wohl aber verwahren wir uns gegen den feinen Manichäism Augustins, welcher theils aus der nie ganz vertilgten Anhänglichkeit dieses Kirchenvaters an einen berüchtigten Dualism, theils aus seiner Verwechselung der in dem menschlichen Gemüthe durch eigene Schuld herrschenden Sinnlichkeit mit den reinen Anlagen der menschlichen Natur entstanden ist, und daher in der Folge den Flacius consequent genug zu dem Wahne verleitet hat, daß die Erbsünde zu der Substanz des Menschen gehöre. Nur dann, wenn das Vermögen, Gutes zu thun, wie schwach es auch zuerst bei uns seyn mag, als wesentlich in der Natur der Freiheit gewurzelt betrachtet wird, können wir uns zur vorurtheilsfreien und wahrhaft evangelischen Ansicht des Ursprungs der Sünde den Weg bahnen,

und uns über dogmatische Blendwerke erheben, die der Moral vielfältig geschadet, und, wiewohl unter dem Scheine großer Pietät, zuletzt doch eine indirecte Blasphemie verbreitet haben.

§. 23.

Drittes Merkmal der Freiheit: das Vermögen, Böses zu thun.

Das dritte Merkmal der menschlichen Freiheit ist das Vermögen, Böses zu thun, oder sich durch eine unweise Vorstellung zum Handeln bestimmen zu lassen. Da nemlich in dem Bewußtseyn des Menschen, als eines sinnlich - vernünftigen Wesens, wahre und falsche Gedanken unaufhörlich wechseln, der Wille auch, vor der Selbstbestimmung zu einer Handlung, mit dem Verstande zwischen beiden getheilt ist; so ist mit der Freiheit, alternirend das Wahre und Falsche zu denken, auch die Freiheit, das Gute oder Böse zu wollen, nothwendig verbunden, weil ohne das Vermögen, frei zu sündigen, keine Zurechnung denkbar seyn würde. Es haben indessen die Stoiker, und mit ihnen Paulus (Röm. VII, 14.) die wahre sittliche Freiheit allerdings nur auf die guten Handlungen beschränkt, und durch diesen, in anderer Hinsicht wohl zu vertheidigenden Purism gegen ihre Absicht eine Verwechselung der Begriffe in der Moral veranlaßt, die von den nachtheiligsten Folgen war.

Die Lehre Pauli, daß der Mensch unter die Sünde verkauft sei, die das Böse wider seinen Willen in ihm hervorbringe (Röm. VII, 14. — 17.), findet sich in der Hauptsache schon bei Plato und den Stoikern. Jener behauptete gerade hin *ὁ κακὸς ἄκων τοιοῦτος* (de legib. l. IX. p. 17. ed. Bip. vol. IX.), und diese sagten, stultus omnia facit invitus, *coactus* (*Ciceron.* paradoxa V. vergl. die fünfte Satyre des Persius). In diesem Sinne behauptete auch Anselmus: *potestas peccandi* addita voluntati minuit libertatem, et si dematur, auget: *nec libertas est*, *nec pars libertatis.* De libero arbitrio cap. I. Uebereinstimmend sagt Jacobi: insofern wir die unselige Fähigkeit haben, Böses zu thun, sind wir nicht frei (von den göttlichen Dingen. Leipzig 1811. S. 97.). Daher die Kantisch-Fichtische Lehre: die sittliche Freiheit bestehe in dem Vermögen, ganz unabhängig von sinnlichen Antrieben sich selbst ein Gesetz zu seyn (Mellins encyclopädisches Wörterbuch Th. II. S. 624. Fichte's Sittenlehre S. 87. 105. 171. f.), und das Vermögen, Böses zu thun, sei eher ein Geheimniß der Freiheit, als ein wesentliches Merkmal derselben zu nennen. In dieser Behauptung liegt der allerdings wahre Satz, daß die höchste Freiheit eines reinen Geistes, weil sie mit der innern Nothwendigkeit der Vernunft zusammenfällt (*Cartesii* meditatt. de Deo. S. 28. f.), jede Willkühr und jeden äußeren Zwang der Sinnlichkeit vollkommen ausschließt, daher Gott, als das freieste Wesen, seiner Natur nach nicht sündigen kann (Hebr. VI, 18.). Auch in dem menschlichen

Gemüthe wird die freie Selbstthätigkeit des Geistes und Willens durch die Sinnlichkeit beschränkt, und in ihrer Wirksamkeit für das Gute gehindert. Dennoch ist diese stoisch-kantische Lehre auf dem Felde unsrer gegenwärtigen Untersuchungen

1) unzulässig, weil sie die besondere Freiheit des Weisen, die eine Frucht des Glaubens und der Tugend ist (Joh. VIII, 36.), mit der allgemeinen sittlichen Freiheit verwechselt, die auch dem Unweisen in dem Zustande der Besonnenheit nicht abgesprochen werden kann. Anders handelt Jener bei einer erlittenen Beleidigung, anders Dieser. Jener ist, weil er sich lange in der Selbstbeherrschung geübt hat, schon über die Anreitzungen des Zorns erhaben; dieser hat nur das Vermögen, sich seiner Herrschaft zu entschlagen, und wird schuldig, wenn er dennoch zürnet und sich den Ausbrüchen seines Hasses überläßt. In der Moral suchen wir aber nur den Begriff der allgemeinen Freiheit, als der Bedingung der Imputation, nicht den der besondern Freiheit, als einer Frucht der Tugend.

2) Die Macht sinnlicher Triebe ist zwar überwiegend und zwingend für das Thier, aber nicht für den Menschen, weil in seinem Bewußtseyn Geist und Sinnlichkeit zu einer absoluten Einheit verbunden sind, so, daß wir selbst nicht immer genau die Grenzen unsers sinnlichen und vernünftigen Ich's bezeichnen und unterscheiden können. *Nullus adfectus est sine adsensu mentis*, sagt Seneca: Einstimmung ist aber ohne freie Selbstthätigkeit des Geistes nicht denkbar. Es muß also auch die von Paulus so graphisch geschilderte Herrschaft der Sünde als eine freiwillig übernommene

Knechtschaft betrachtet werden, welche innerhalb der Grenzen unseres Bewußtseyns erfolgt, also kein wahres, sondern nur ein scheinbares Geheimniß ist.

3) Giebt es viele böse Handlungen, welche eben sowohl der Vernunft, als der Sinnlichkeit widerstreiten, z. B. bei sich selbstpeinigenden Schwärmern und kühnen Selbstmördern (*Taciti* annal. IV, 35.). Auch die freieste, kühnste That wird schändlich, wenn ihr Zweck nicht weise und edel ist. Die sogenannte reine Freiheit ist also noch keinesweges gleichbedeutend mit der Pflicht, sondern nur mit der eigenen Bewegung des Selbst. Wie die Freiheit des Denkens Bedingung der Wahrheit ist, so ist die Freiheit des Willens Bedingung des Guten, nicht aber wesentlicher Grund desselben, weil sie eben sowohl zum Bösen gemißbraucht werden kann.

4) Die stoisch-kantische Lehre von der Freiheit ist durchaus zerstörend für die Zurechnung. Wäre der Zorn, oder Geschlechtstrieb in dem Zustande der Besonnenheit zwingend; so könnte man keine grobe Beleidigung und keinen Ehebruch verurtheilen. Wäre jede freie Handlung gut, die der sinnlichen Neigung widerstreitet; so wären alle Verbrechen des falschen Heroismus, Selbstpeinigung, Geiselung, das Läugnen auf der Folter, edle Tugenden und Heldenthaten. Es bleibt daher eine, nur rhetorische, Paradoxie, daß der Weise allein frei, der Thor allein ein Sklave sei. Ein Geschöpf, wie der Mensch, welches gegen besseres Wissen und Gewissen irren und durch den Einfluß des Willens auf den Verstand vorsätzlich sündigen kann, wie das unten in der psychologischen Entwickelung der

Sünde gezeigt werden wird, kann auch das Vermögen, Böses zu thun, aus dem Wesen seiner Freiheit nicht ausscheiden, ohne sich in einen idealen Zustand zu versetzen, der mit seiner wirklichen Unvollkommenheit im geraden Widerspruche steht. Paulus selbst ist daher nicht gesonnen, das Böse, als eigene That des Willens (Röm. VII, 19.), von sich abzulehnen.

§. 24.

Vollständiger Begriff der Freiheit.

Vereinigen wir alle diese Merkmale zu einem gemeinschaftlichen Begriffe; so erscheint uns die moralische Freiheit als das Vermögen, uns mit unbedingter Selbstthätigkeit für das Gute, oder Böse, unserer Einsicht gemäß, zu bestimmen. Das ist genau die Freiheit, die wir suchen, die uns über die Thiere erhebt und Gott unterwirft, der Beschaffenheit unseres Bewußtseyns entspricht, ein sittliches Handeln möglich macht, die mit der Bibel, dem Urtheile aller bewährten Menschenbeobachter und dem herrschenden Sprachgebrauche zusammenstimmt. Es wäre überflüssig, mehr zu Vertheidigung dieser Ansicht hinzuzusetzen.

Wenn wir bei der Zusammensetzung des Begriffes der moralischen Freiheit noch das Merkmal eingeschaltet haben, daß sie das Vermögen sei, uns unserer Einsicht gemäß zu bestimmen; so ist das weniger ein neuer Character, als eine genauere Ent-

wickelung des subjectiven Vermögens unserer Natur, welches, da sich unser Bewußtseyn dem Lichte nur allmählig erschließt, nothwendig von der jedesmaligen Beschaffenheit unserer Erkenntniß abhängig seyn muß. Da nemlich das Böse, als Abweichung von der Regel, nur möglich wird durch die Erkenntniß des, ihm gegenüberstehenden Guten, dieses aber nicht außer, sondern in uns zu suchen ist; so sind wir des Bösen nur insofern mit Zurechnung fähig, als wir die Pflicht erkannt haben und uns des Ideals sittlicher Vollkommenheit mit Klarheit bewußt werden können. Nur das, was ich wollen kann, wird der Maasstab dessen, was ich wirklich will. Die Freiheit des Willens führt nothwendig auf die Freiheit des Verstandes zurück, weil sie ein Vermögen ist, den Willen durch Gründe zu bestimmen, die innerhalb der Grenzen unserer Erkenntniß liegen. Werden diese Gründe, oder entscheidende Gedanken, die den Willen leiten sollen, aus Gott, der Quelle aller Wahrheit, und der von ihm bestimmten, sittlichen Ordnung der Dinge abgeleitet, so handeln wir gut, werden sie hingegen durch einen Machtspruch des Eigenwillens aus dem Interesse unserer Individualität geschöpft, so handeln wir böse. Dieses Vermögen nun, uns für einen dieser Gegensätze im Handeln bestimmen zu können, ist

1) genau der Begriff, den wir suchen; denn es ist der Quantität nach, allgemein und ein Eigenthum aller vernünftigen Menschen; der Qualität nach, bejahend und verneinend: der Substanz nach vermischt und der Natur eines geistig-sinnlichen Wesens angemessen; der Modalität nach

weder nothwendig, wie die Freiheit Gottes, noch möglich, wie die Freiheit des Skeptikers, sondern wirklich und durch den Willen eines höheren Wesens bedingt. Der Inbegriff der oben angegebenen Merkmale liegt also in derjenigen Gedankensphäre, in welcher das Fundament einer Moral für Menschen zu suchen ist.

2) Sie weiset unserem Geschlechte die ihr zustehende Rangordnung zwischen Gott und den Thieren an. Diese haben nur eine sinnliche Willkühr, zwischen anschaulichen Objecten des Begehrens zu wählen, bei welcher die Macht des Instincts den Ausschlag giebt. Das bekannte Lastthier Buridans, welches er, unentschlossen in der Wahl, zwischen zwei Heubündeln verhungern ließ, ist nur ein Geschöpf seiner Einbildungskraft; denn der wirkliche Lastträger wird sich, wenn er hungrig ist, nach kurzer Prüfung dahin wenden, wo er von dem lieblichsten Geruche angezogen wird. Gott aber, als ein nothwendiges und vollkommenes Wesen, besitzt gar keine Willkühr, weil in seiner reingeistigen Natur Freiheit und innere Nothwendigkeit zusammenfallen; daher bekanntlich Ernesti's Vertheidigung der göttlichen Willkühr in der Anordnung der Religion (opusc. theolog. Lips. 1773. S. 189. ff.) als ein verunglückter Versuch des gemeinen Anthropomorphismus gänzlich abzuweisen ist. Der Mensch hingegen ist zwar tiefer gestellt und Gott unterthan, weil seine geistige Thätigkeit durch den Körper beschränkt wird; aber von der anderen Seite wieder über die Thiere erhaben, weil ihm freie Willkühr nicht als ein Vermögen der Contrarietät, zwischen zwei sinnlichen Gegenständen zu wählen (arbi-

trium brutum), sondern als ein Vermögen der Contradiction, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit zu entscheiden (arbitrium liberum), zusteht.

3) Diese Freiheit ist auch der Beschaffenheit unseres Bewußtseyns angemessen, welches in seinem geistigen Leben und Wirken sich den Einwirkungen eines beständigen Antagonismus nicht zu entziehen vermag. Während uns die Apperception unserer persönlichen Einheit und der beharrliche Gedanke des Höchsten in uns richtige Normen des Denkens und Wollens zuführt, kommen uns im Wechsel der Empfindung, des Gefühls und der von beiden beschäftigten Einbildungskraft unaufhörlich dunkle, regellose und zweckwidrige Vorstellungen vor die Seele, so, daß Licht und Schatten, Reiz und Gegenreiz, Lust und Schmerz, Wahrheit und Irrthum sich im steten Widerstreite begegnen. In der That liegt auch in diesem beständigen Wechsel von Sensationen und Gedanken ein weise berechnetes Lebenselement für uns perfectible Wesen, so, daß der geistige Quietism der Mystiker, welche Jahre lang gar nichts zu denken versuchten, als der Tod aller sittlichen Vollkommenheit betrachtet werden muß. Wie aber dieser alternirende Zustand für uns Menschen, die wir nur die leere Form des Wahren und Guten mit zur Welt bringen, die Möglichkeit des freien Denkens bedingt; so wird er auch für uns die Geburtsstätte des freien Willens, welcher innerhalb dieser Sphäre die ihm vorgezeichnete Thätigkeit beginnen kann.

4) Mit dieser abgemessenen Thätigkeit des Geistes zwischen zwei Gegensätzen beginnt auch erst die Sitt-

lichkeit der Handlungen, durch die sich der Mensch erheben, oder entwürdigen kann. Alles Leben, das sinnliche, wie das geistige, ist nicht Stillstand, sondern Bewegung, es sei zum Besseren oder zum Schlechtern (Matth. XIII, 12.). Erhebt sich der Mensch beharrlich zu dem Wahren und Guten, so geht er von der freien Willkühr zur Freiheit des Weisen (Joh. VIII, 36.) und der reinen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. VIII, 21.) über. Wählt er dafür beharrlich das Täuschende und Schlechte, so kann er zwar seine geistige Natur nicht zerstören (Matth. X, 28.), aber sie doch entweihen und zerrütten (1. Kor. III, 17.) daß zuletzt nur Böses aus seinem Herzen quillt (Matth. XII, 35.). Bedeutungsvoll sagt Choiseul von dem durch eine lange Herrschaft des Wahnes und der Lüste entnervten Ludwig dem funfzehnten von Frankreich: „das Böse, was er thun konnte (je pourrois faire pis encore: Leben der Dû Barri), gab ihm ein Gefühl seiner Existenz. Er hatte keine Seele mehr, um Gutes zu thun (memoires t. II. S. 234.).“ Wer steigen kann, der kann auch fallen, und wer sich durch Gottes Gnade in den Himmel erheben kann, der kann auch, von ihm durch seine Schuld verlassen, weit in die Tiefen der Hölle hinabsinken. Man mag nicht streng genug gegen die sentimentalen Thoren seyn, die mit dem Reiche des Bösen allen Unterschied zwischen Tugend und Sünde aufheben (Jes. V, 20.).

5) Die Bibel geht überall (§. 20.) von diesem Begriffe, als dem Anfangspuncte unsers sittlichen Handelns, aus. Die ersten Menschen, zuerst instinctartig

zum Guten geneigt, gewinnen, nach einer alten Ansicht, erst durch das Oeffnen der Augen über das Gute und Böse, die freie Willkühr (1. Mos. III, 5.). Christus spricht: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich (Matth. XII, 30.); es heißt, Gott oder die Welt (Matth. VI, 24. 1. Joh. II, 15.), die enge Pforte, oder der breite Weg (Matth. VII, 13. 14.). Immer ist es der erste Schritt auf diesem Scheidewege (5. Mos. XXX, 19.), der für das Wohl, oder Weh des Menschen entscheidet. Wäre der böse Geist, was man doch nie erweisen wird, auch nur eine Idee, so ist es doch gewiß, daß er nach der Schrift das Vermögen, Gutes zu thun, durch eigene Schuld verloren (2. Petr. II, 3. Br. Judä 6.) und sich nur die Freiheit der Lüge und des Verderbens (Joh. VIII, 44.) in dem Zustande seiner Entwürdigung erhalten hat. Das Vermögen, sich zu bessern, ist daher für den, der einmal nach langem Mißbrauche seiner geistigen Thätigkeit, das sittliche Gleichgewicht verloren hat, weit schwerer (Hebr. VI, 4.), als es unkundigen und flüchtigen Beobachtern der göttlichen Weltordnung scheinen mag.

6) Die besonnenen Moralisten aller Zeiten sind zu dieser Erklärung der menschlichen Freiheit nach stoischen Ueberspannungen immer wieder zurückgekehrt. Die Rabbinen nannten sie die Empfänglichkeit, Gutes, oder Böses zu thun (יצר לעשות טוב ורע); Irenäus beschreibt sie als die potestas electionis meliora et contraria (adu. haer. IV, 71.): Erasmus als die potestas se applicandi ad gratiam et avertendi ab ea (de lib. arbitrio): Melanchthon als die facultas eligendi bonum et reiiciendi (cor-

pus doctrinae. Lips. 1572. S. 347.). Herder bezeichnet sie als das Vermögen, die Fesseln seiner Neigungen zu tragen, oder sie abzuwerfen (Ideen Th. I. S. 244. der kl. Ausg.): Fichte als das Vermögen der Selbstthätigkeit für, oder gegen das Gesetz (Sittenlehre S. 94. — 111.); Schelling als das Vermögen des Guten und Bösen (philos. Schriften. Landshut 1809. Th. I. S. 422.). Unter den älteren Theologen würde noch Episcopius (opp. Amsterd. 1701. t. I. S. 198. f. de libero arbitrio) zu nennen seyn, wenn es bei dieser Wolke von Zeugen anderer Autoritäten bedürfte.

7) Für diesen Sinn des Wortes entscheidet endlich noch der allgemein herrschende Sprachgebrauch der nächstvergangenen und gegenwärtigen Zeit. Milton sagt im verlorenen Paradiese (ch. III. nach Delille): libres pour la vertu, tous les sont pour le crime. Friedrich der Große erinnert: qui opte entre sa raison et ses passions *et qui se décide*, est libre, ou je ne sais plus, quelle idée on attache au mot de liberté (Oeuvres, edit. de Berlin. t. XI. S. 92.). Noch jetzt wird vor allen Richterstühlen das Vermögen, das Gute thun, oder unterlassen zu können bei den Handelnden vorausgesetzt; wer nicht zürnen kann, der kann auch nicht lieben; und wer uns zwingen will, eine Gewissenspflicht zu erfüllen, für die wir im Stillen längstens entschieden hatten, gegen den wissen wir wohl das Recht zu behaupten, auch das Gegentheil thun zu dürfen. Wir halten daher diese Analysis für geschlossen und betrachten jeden Widerspruch als Folge eines Mißverstandes, für den wir nicht verantwortlich sind.

§. 25.

Beweis der Freiheit.

Man hat an der moralischen Freiheit des Menschen aus Gründen zweifeln wollen, die aus der Natur des Beweises, aus dem unendlichen Umfange des Gesetzes der Causalität, und aus der überwiegenden Gewalt der Bestimmungsgründe unseres Willens selbst genommen sind. Indessen entscheidet die Natur eines Geistes, der Ausspruch unseres Bewußtseyns, die Heiligkeit des Gesetzes und die sich aufdringende rechtliche und moralische Zurechnung für sie mit überwiegender Kraft, und erhebt sie als unmittelbare Thatsache des Gemüthes über alle Zweifel der Dialektik.

Jede Definition ist nichts mehr, als eine Analysis des Begriffes, die von der Realität desselben noch weit entfernt ist. Der Beweis des Seyns, oder der Wirklichkeit des Gegenstandes, auf welche sich der Begriff bezieht, hängt von objectiven Gründen ab, deren Synthesis erst die Ueberzeugung bedingt. Gerade durch diese synthetischen Momente hat man aber die Realität der Freiheit aus einem dreifachen Gesichtspuncte bestritten. Man hat nemlich

1) bemerkt, sie sei ihrer Natur nach unerweißlich. Beweisen sei so viel, als die Realität eines Begriffes aus einem höheren Princip ableiten. Nun werde aber die Freiheit als ein Vermögen unbedingter Selbstthätigkeit gedacht. Die Freiheit beweisen

wollen, heiße also: sie vernichten (Kants Kritik der reinen Vernunft S. 96.); denn wenn es ein höheres Princip gebe, als die Freiheit, so höre sie auf, absolut, das heißt, Freiheit zu seyn.

2) Der Mensch, sagt man, ist ein Naturwesen. In der Natur herrscht das Gesetz der Causalität, unbedingt und zurücklaufend in das Unendliche. Denn wollte ich annehmen, es gebe eine erste Weltursache, so würde das eine Wirkung ohne Ursache, oder eine Ursache ohne Grund seyn. Dadurch würde aber das Causalitätsgesez sich selbst zerstören, die Reihe der Naturursachen hienge dann an Nichts und die Vernunft stände mit sich selbst im Widerstreite. Demnach bleibt nichts übrig, als die Unendlichkeit der Natur, und mit dieser verschwindet die Freiheit (Kant's Kritik der reinen Vernunft, dritte Antinomie).

3) Die Freiheit des Menschen ist nur scheinbar, weil er bei jeder Handlung von überwiegenden Bestimmungsgründen abhängt. Wenn mich z. B. Jemand überreden will, er sei frei, weil es bei ihm stehe, im Zimmer zu bleiben, oder sich herab auf die Straße zu stürzen; so darf ich ihn nur auffordern, das Letztere zu thun, um seine Freiheit durch die That zu beweisen. Zuverlässig wird er diese Zumuthung ablehnen, weil ihn die Liebe zum Leben von diesem kühnen Versuche zurückhält. Das gilt aber zulezt von allen menschlichen Handlungen: Neigung, Temperament, Vortheile, Umstände, Natur und Nothwendigkeit entscheiden, und wo das der Fall ist, da verschwindet auch die Freiheit. *Systéme de la nature.* Tom. I chap. II. S. 214. f.

Diese Einwürfe verlieren indessen alles Gewicht, wenn man auf sie einzeln erwiedert, daß

1) der zuerst bemerkten Einwendung ein falscher Begriff des Beweises zum Grunde liegt. Man hat in neueren Zeiten oft behauptet, Gott und die Freiheit würden vernichtet, wenn man sie beweisen könnte, und doch etwas ganz Irriges und Falsches gelehrt. Beweisen heißt nemlich, einen Satz folgerecht auf ein unläugbares Princip zurückführen. Dieses Princip ist aber keinesweges in dem Objecte, sondern in der Vernunft zu suchen, weil aus dieser allein die Ueberzeugung, als Nothwendigkeit des Denkens, abgeleitet werden kann. Nun ist aber die Natur unseres vernünftigen Ichs, als eines selbstthätigen Wesens, nicht nur Quelle der Freiheit, sondern auch ein höherer Begriff, als sie. Es enthält folglich keinen Widerspruch, die Freiheit beweisen zu wollen, da man ja auch aus der Wirkung auf die Ursache schließt, ob diese schon höher liegt, als jene.

2) Der aus dem Causalitätsgesetze abgeleitete Einwurf enthält einen gedoppelten Irrthum. Den ersten, insofern er den Causalitätsnexus der Natur als absolut unendlich darstellt, da er doch, als Zeitreihe, nur relativ unendlich seyn kann. Eine ewige Zeit ist ein Unding, ein Strom ohne Quelle und eine herabhängende Kette ohne Befestigung. Wie das Bewußtseyn unsers Ichs das erste Glied in der Kette unserer Begriffe und Kenntnisse ist; so muß eine erste Grundursache durch Freiheit den Anfang der Dinge, als erstes Glied in der Reihe der Naturursachen geordnet haben (Kant's Vorlesungen über die Methaphysik. Erfurt 1821. S. 265.). Einen zweiten Irrthum enthält der obige

Einwurf insofern, als er das menschliche Gemüth, gleich einer Naturcausalität, in die Reihe der Phänomene setzt, da es doch als Noumen zur Geisterwelt gehört, in welcher das Zeitgesetz keine Gültigkeit hat. Diese ganze Bedenklichkeit kann also nur unter der Voraussetzung materialistischer Principien von Gewicht seyn, mit welchen allerdings die Freiheit unverträglich ist.

3) Eben so enthält der von den überwiegenden Bestimmungsgründen des Willens hergenommene Einwurf eine gedoppelte Unechtigkeit. Es ist einmal falsch, daß der Mensch die Motive seiner Handlungen immer aus seiner Sinnlichkeit nehme: denn als der Czar Iwan Basiliwitsch einen seiner Knesen auf der Höhe des Thurms zu Moskwa aufforderte, sich zum Beweise oft versicherter Ehrfurcht in die Tiefe herabzustürzen, gehorchte dieser auf der Stelle und wurde zerschmettert. Dann aber ist es nicht minder unrichtig, daß die Freiheit durch das Gewicht der Bestimmungsgründe verloren gehe; denn ein unbestimmter Wille wäre gar kein Wille. Es kommt vielmehr auf das Vermögen der Wahl zwischen diesen Bestimmungsgründen an, und genau darinnen besteht das Wesen der Freiheit.

Wenden wir uns nun zu den positiven Gründen für die Gewißheit der menschlichen Freiheit; so kündigt sich

1) der Mensch unläugbar als ein vernünftiges Wesen von geistiger Natur an. Nun gehört aber zu dem Wesen eines Geistes das Merkmal der Einheit und Persönlichkeit, folglich auch der Selbstthätigkeit im Denken und Wollen, welche die Bedingung der Persönlichkeit

ist. Der Mensch, insofern er geistiger Natur ist, muß also nothwendig frei seyn. Ein unfreier Geist ist ein Unding.

2) Die Freiheit wird auch durch einen unmittelbaren Ausspruch unseres Bewußtseyns bewährt. Der Mensch ist nicht frei im Schlafe, weil da seine Vorstellungen dunkel sind, und er ihren Wechsel nicht in seiner Gewalt hat; er ist nicht frei im Fieber, oder Wahnsinne, weil eine fixe Idee den Lauf seiner Gedanken unterbricht. Im Zustande der Gesundheit und Besonnenheit hingegen fühlt er sich im Besitze der freien Bewegung seiner Lebenskraft und seiner Begriffe, aus welchen zusammengenommen das Gefühl des freien Willens hervorgeht. Wenn mich ein Sophist bereden will, der Mensch sei ein Klotz; so hängt es von mir ab, ihn anzuhören, oder mich unwillig von ihm abzuwenden. Selbst die Möglichkeit, an unsrer Freiheit zu zweifeln und sie zu bestreiten, beweißt es, daß wir frei sind. Auch ein psychologisch reines Bewußtseyn ohne Freiheit ist ein Widerspruch.

3) Noch deutlicher erhellt sie aus der Verbindlichkeit und Heiligkeit des Pflichtgesetzes. Ein gesetzloser Zustand ist unvernünftig; Niemand kann ihn wollen, ohne auf die Sicherheit seines Lebens Verzicht zu leisten. Unsere Erhaltung beruht einleuchtend auf der Gültigkeit des Imperativs: du sollst nicht tödten! Nun ist aber das moralische Soll des Gesetzes etwas ganz Anderes, als das mechanische Muß der Natur (z. B. des Schlafens), weil es die Möglichkeit zweier ganz entgegengesetzter Handlungen, zu tödten und nicht zu tödten, voraussetzt. Wenn daher

irgend ein Gesetz für unsre Handlungen moralische Gültigkeit haben soll; so muß der Mensch frei seyn.

4) Hierzu kommt endlich noch die Zurechnung, sowohl vor dem Gerichtshofe des äußeren Rechtes, als des Gewissens. Der Richter stellt den Hehler eines Diebstahls dem Diebe gleich; wir rechnen es dem Sohne zum Verbrechen an, wenn er seine Mutter schlägt; wir bewundern den Prinzen Condé, daß er sich in der blutigen Bartholomäusnacht von Carl dem neunten nicht bewegen ließ, seinen Glauben abzuschwören; wir bereuen es endlich selbst, wenn wir im Zorne Jemandem etwas Hartes gesagt haben. Nun ist aber die Zurechnung nichts anderes, als ein Selbstvorwurf des Geschehenen, der die Möglichkeit des Gegentheils voraussetzt; denn der Aerger über eine unverschuldete Unannehmlichkeit unterscheidet sich wesentlich von der Bereuung einer verschuldeten Thorheit. Da wir nun die Zurechnung nicht aufheben, und uns, wenn wir fehlten, der Reue nicht entschlagen können; so ist durch sie auch die Freiheit bewiesen. Man vergl. Crusius Moraltheologie Th. I. S. 162. Ulrich's Eleutheriologie. Jena 1788. und Mellins encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. Jena 1799. Th. II. S. 624. ff.

§. 26.

Entgegengesetzte Systeme: Fatalism, Determinism, Prädeterminism.

Im offenbaren Widerspruche mit dieser Lehre behauptet der Fatalist (§. 19.): wie der äußere

Mensch unter dem Gesetze der Natur stehe; so sei auch sein Denken und Wollen nur ein Product seiner Vitalität unter der Leitung eines unbekannten Verhängnisses. Der Determinist sezt eine nothwendige Bestimmung des Willens durch innere Gründe voraus, die er mit der freien Willkühr für unverträglich hält. Der Prädeterminist endlich läßt den Willen durch eine Reihe entscheidender Gründe aus der uns vorangehenden Zeit bestimmt werden; es sei nun, daß er sich naturalistisch auf vorhergehende Naturursachen, oder supernaturalistisch auf einen ewigen und unveränderlichen Rathschluß der göttlichen Vorsehung berufe.

Mit der Lehre von der Freiheit streitet

1) Der Fatalism, oder die Vertheidigung einer absoluten Nothwendigkeit des Weltlaufes; er sei nun theistisch, indem er mit den Stoikern Gott selbst einem unbedingten Verhängnisse unterwirft, oder materialistisch, insofern er Alles in der Welt für Materie und eine nothwendige Modification derselben, ohne Zweck und Endabsicht, erklärt. Der erste, welchem Spinoza mit strenger Dunkelheit anhieng, läßt zwar die Spiritualität der Seele zu, zerstört aber dennoch die Freiheit, weil er den menschlichen Geist mehr, oder weniger, als einen Ausfluß aus Gott und als eine Modification seines Wesens betrachtet. Der materialistische Fatalism hingegen, zu dem sich Epikur, Hobbes (im Leviathan), la Mettrie (L'homme machine. Leiden. 1748.) und die oben (§. 19.) angeführten Schriftsteller bekennen, leitet zwar die gegen-

wärtige Bildung der Materie aus einem ursprünglichen Zufalle ab, unterwirft aber die fortgehende Organisation derselben einer blinden Nothwendigkeit, von deren Herrschaft jede moralische Endursache gänzlich ausgeschlossen ist. Selbst Lichtenberg vergaß sich, zu erklären: „ich glaube kaum, daß es möglich seyn wird, zu erweisen, daß wir das Werk eines höchsten Wesens, und nicht vielmehr zum Zeitvertreibe von einem sehr unvollkommenen zusammengesetzt worden seien (Vermischte Schriften. Göttingen 1800. Th. I. S. 164.). Der Mensch ist gewiß nicht frei, allein es gehört ein sehr tiefes Studium der Philosophie dazu, sich durch diese Vorstellung nicht irre führen zu lassen — ein Studium, zu welchem unter Tausenden nicht Einer die Zeit und Gedult, und unter Hunderten, die sie haben, kaum Einer den Geist hat (ebend. Th. II. S. 31.).“ Kein Wunder, wenn diese Philosophen gegen die Furcht ein Mittel des Bacchus, gegen die Wollust Fasten, gegen den Zorn eine das Blut versüßende Diät, und gegen den Paroxysmus verliebter Schwärmerei eine tüchtige Aderläße verordnen, da mit der Freiheit auch jede Kraft der Wahrheit für sie verloren ist. Nicht minder widerstreitet jener auch

2) der Determinism, oder die Behauptung, daß alle unsere Handlungen durch innere Gründe nothwendig bestimmt seien. Der beredteste Vertheidiger desselben ist der Engländer, Heinrich Home (Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit. Aus dem Englischen von Rautenberg. Braunschweig 1768.), welcher lehrt: „der Mensch ist zwar ein

vernünftiges und mit Freiheit begabtes Wesen, aber sein Wille wird doch immer durch Bewegungsgründe bestimmt, die der Handlung vorangehen. Der Wille folgt immer nothwendig dem letzten Urtheile des praktischen Verstandes; er hat kein Vermögen der Wahl (indifferentia ad opposita), wie die Pelagianer und Arminianer meinen, sondern ist einer freiwilligen Nothwendigkeit nach dem Ausschlage vorhandener Gründe unterworfen. Wenn ich z. B. eine wohlschmeckende Frucht auf dem Teller liegen habe, so werde ich sie bei einem guten Magen ohne Umstände genießen, oder sie unberührt lassen, wenn ich Ursache habe, eine Kolik zu fürchten. Ich mag daher essen, oder nicht essen, so ist die Handlung immer vorher bestimmt und nothwendig; der stärkere Bewegungsgrund bringt immer die Handlung hervor, die sich vorhersehen läßt, wenn ich die Kraft der Motive berechnen kann. Die Freiheit als Indeterminism, oder als Wollenssystem ohne Bestimmungsgründe, ist folglich unvernünftig und weder in der Glaubenslehre, noch in der Moral zulässig. Nahe damit verwandt ist

3) der Prädeterminism, oder die Behauptung, daß die Bestimmungsgründe unserer Handlungen in einer verflossenen Zeit liegen, die nicht mehr in unsrer Gewalt ist, so, daß durch sie die absolute Spontaneität des Willens nothwendig verloren geht. Es stammt z. B. Jemand von nervenschwachen Eltern ab, wird Soldat und kommt ins Treffen; sicher wird er bei der ersten Gelegenheit die Flucht ergreifen, weil er von Kindheit an zur Muthlosigkeit bestimmt und ein geborner Ausreißer ist. So sucht in der Bibel

schon David seinen Ehebruch mit der Bathseba durch die Heftigkeit seines Temperaments zu entschuldigen, weil ihn seine Mutter in einer Stunde heftiger Begierde empfangen habe (Psalm LI, 7.). Man unterscheidet hier den naturalistischen und theologischen Prädeterminism. Der erste bleibt bei den Motiven der menschlichen Handlungen in der Natur und dem Weltlaufe stehen. So hatte der Stoiker Chrysipp ein Buch (περι προνόιας) geschrieben, in dessen viertem Abschnitte er den Menschen mit einem Cylinder vergleicht, dem das Schicksal den Anstoß giebt, bis er in Bewegung kommt und selbst fortläuft (*Gellius* in N. A. L. VI. c. 2.). So erzählt Diogenes Laertius im Leben des Zeno, dieser Stoiker habe seinen Sklaven über einem Diebstahle ergriffen. Ich mußte stehlen, sagte dieser sich entschuldigend, denn ich war vom Schicksale dazu bestimmt; ich muß dich schlagen, erwiederte sein Gebieter, denn auch das will dein Verhängniß. So verspotteten sich Beide als consequente Prädeterministen, die ihre Freiheit der Macht des Schicksals (πεπρωμένη, ἑιμαρμένη) zum Opfer brachten. Der theologische Prädeterminism sezt voraus, Gott habe lange vor der Geburt des Menschen schon den Lauf seiner Gedanken und Handlungen angeordnet, daß er nichts dazu, und nichts davon thun könne. Zu diesem Systeme bekannten sich Augustin (de praedestinatione Dei), Boethius (consolat. philos. lib. V.), Anselmus (de praedestinatione et gratia), Luther (de arbitrio seruo 1525.), Calvin (contra *Pighium*, arbitrii liberi defensorem) und Beza (de praedestinatione tractatio abso-

lutissima). Die wichtigsten Gründe für diese Lehre sind, meist nach Luther, in der obenangeführten, überaus energischen Schrift, folgende:

a) Wir können uns Gott nur als allwissend und weise denken. Als ein weises Wesen kann er dem Ohngefähr nichts überlassen, sondern muß alles nach Ursachen und Zwecken verbinden (die συμπλοκὴ κόσμου nach *Antonin.* de se ipso l. IV.). Es muß folglich Alles in der Welt auf das Genaueste bestimmt seyn, so, daß Niemand im Stande ist, die göttlichen Plane zu stören. Herrscht aber in dem Weltlaufe, von dem die menschlichen Handlungen einen wesentlichen Theil ausmachen, der genaueste Zusammenhang; so ist Alles so abgemessen und nothwendig verbunden, daß der menschlichen Freiheit nicht der kleinste Spielraum offen bleibt.

b) Gott hat in der Schrift verheißen, dem Unterdrückten Recht zu schaffen und den Frevler zu bestrafen. Nichts ist im Leiden tröstlicher, als die Zuversicht, daß Gott wahrhaftig ist, und daß nichts in der Welt seine Verheißungen vereiteln kann. Nun würde aber der kleinste Zufall von unendlichen Folgen seyn, und die ganze moralische Weltordnung umstoßen können: z. B. die Absicht des Herodes, Jesum in der Wiege zu tödten. Wenn Gott also in seinen Verheißungen untrüglich seyn soll; so ist die Freiheit undenkbar.

c) Die Freiheit soll das Vermögen seyn, zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit zu wählen. Nun hat aber Gott die Gewalt aller dieser Motive in seiner Hand; er leitet die Natur, bestimmt die Reizbarkeit unserer Nerven, lenkt unsere Gedanken und Herzen wie Wasserbäche, und zügelt unseren Willen mit unwider-

setzlicher Gewalt. Wir sind also (nach Voltaire) Marionetten der Providenz und können ihren Rathschlüssen auf keine Weise widerstehen.

d) Der Mensch wird zwar in mehreren Stellen der Schrift zur Besserung aufgefordert, als ob er frei wäre. Aber theils ist das ironisch zu fassen, (versuche es, ob du kannst), theils bedingt (bessere dich, wenn dir dazu der heilige Geist die Kraft verleiht), theils enthält die Bibel nur den geoffenbarten Willen Gottes (Ezech. XVIII, 23.), nicht aber den geheimen und unerforschlichen, nach welchem er gar wohl das ewige Verderben des Menschen beschließen kann. Daher denn auch die Bibel zuweilen von einer unbedingten Erwählung spricht (Röm. IX, 22.). Diese Gründe zusammengenommen, erinnert Luther, stürzen die Freiheit, wie mit einem Donnerschlage, zu Boden.

§. 27.

Kritik dieser Systeme.

Bei genauerer Prüfung ergiebt sich indessen, daß der grobe Fatalism eine Körperlichkeit der Seele voraussetzt, die mit der Selbstthätigkeit unseres Denkens und Wollens im Widerspruche steht; daß der Determinism das Vermögen des Menschen nicht beachtet, das entscheidende Moment der Bestimmungsgründe seines Willens selbst in die Wagschale zu legen; und daß der Prädeterminism geschaffener Geister nur die Causalität ihrer Freiheit zur Basis haben kann. Aus diesen drei Systemen kann also nur eine Beschränkung, aber

keinesweges eine Vernichtung der freien Willkühr gefolgert werden.

So sehr auch die bisherigen Einwürfe die Freiheit zu bedrohen scheinen; so leisten sie doch keinesweges, was sie versprechen und fürchten lassen. Sie sind, wie alle dialektische Verstandesbegriffe, nur einseitig und haben also auch nur eine scheinbare Beweiskraft. Was nemlich

1) den materialistischen Fatalism betrifft, so kann er nur unter der Voraussetzung, daß die Seele ein rein sensitives Wesen sei, ein Gewicht haben. Allein schon Anaxagoras hat eingesehen, daß sie nicht der Körperwelt, sondern den Geistern angehört, weil

a) der Mensch ein selbstbewegliches Wesen ist, welches sich schon durch seine innere Lebenskraft über den Mechanism der Natur und Kunst (z. B. die authepsa bei Cicero pro *Roscio Amer.* c 46.) erhebt. Die Pflanze hat ihr Herz in der Wurzel, der Mensch aber hat seine Wurzel im Herzen und ist durch seinen geraden Bau zu einer höheren Bestimmung organisirt.

b) Sein Körper steht zu der Seele in dem Verhältnisse des Werkzeuges zu dem Meister. Nun ist aber das Werkzeug verschieden von dem, der es zu seinem Zwecke gebraucht; es muß also auch die Seele, als Gebieterin, von dem Körper verschieden seyn.

c) In der Körperwelt ist alles veränderlich. Nun erzeugt aber die Seele den Begriff des Unveränderlichen und Ewigen aus sich selbst. Da nun in der

Wirkung nie mehr liegen kann, als in der Ursache; so muß die Seele immateriell und einer ewigen Dauer fähig seyn.

d) Die Seele hat nicht nur das Vermögen, sinnliche Eindrücke aufzunehmen, sondern sie auch zu behalten. Das vermag der Körper nicht; denn ist er hart, so haftet der Eindruck nicht, und ist er weich, so bleibt er nicht. Nun behalten wir aber Eindrücke der Kindheit noch im Greisenalter, während sich doch unser Körper nach allen seinen Theilen indessen ganz verändert hat. Das Vermögen, Eindrücke zu behalten, ist daher ein Vermögen der Spontaneität, welches über die Grenzen der Materie weit hinausreicht.

e) Die Seele ist in jedem Theile des Körpers mit gleicher Kraft thätig. Ich sehe und höre zugleich; ich empfinde es mit gleicher Deutlichkeit, wenn mich eine Biene sticht, und wenn der Regen mein Haupt benetzt. Die Seele empfindet also Alles an jedem Orte des Körpers, ohne sich dahin zu bewegen. Nun kann aber ein Körper nicht an mehreren Orten zugleich seyn. Da aber die Seele zugleich in dem Körper wirkt und doch in keinem Theile desselben ist; so muß sie unkörperlich und geistig seyn.

f) Die Seele kann sich nicht nur die Körper vorstellen, sondern auch ihr Mannichfaltiges zur Einheit verbinden und von der Erfahrung abstrahiren z. B. Sterblichkeit, Unsterblichkeit. Nun ist aber jeder Körper zusammengesetzt und theilbar; die denkende Seele muß also von der Körperwelt verschieden und eine geistige Einheit seyn.

Nach diesen Bemerkungen schreiben wir ihr mit

Recht Persönlichkeit, Einfachheit, Substantialität und Existenz im Körper, und nach allen diesen Eigenschaften eine Autopragie zu, die über den Mechanism der Körperwelt erhaben, also ihren Gesetzen nicht unterworfen ist.

2) Der Determinism kündigt sich zwar als einen Apologeten der Freiheit an. Nichts destoweniger fällt ihm zur Last, daß er

a) die freie Willkühr im Allgemeinen und Besonderen (in abstracto et concreto) verwechselt. Die erste ist indeterministisch, weil wir bei ihr von dem Materiellen der Handlung gänzlich abstrahiren, und sie rein formal als ein Vermögen der Indifferenz betrachten müssen. Wir vergleichen sie mit einer Wage, in der sich die beiden Wagschalen das Gleichgewicht halten, damit wir selbst in die eine, oder andere das entscheidende Moment legen. Im zweiten Falle wird Niemand das Vorhandenseyn der Bestimmungsgründe läugnen, weil ohne Neigung, oder Abneigung keine Handlung möglich ist. Er beruht also zunächst schon auf einer Einseitigkeit der Ansicht.

b) Der Determinist vergißt, daß die Bestimmungsgründe nicht mechanisch wirken, wie der Stoß einer Kugel, sondern intellectuell, unter der Bedingung des Bewußtseyns und der freien Beurtheilung. Ich kann ja, wenn ich paradox und eigensinnig bin, gerade den schlechtesten Bewegsgrund zu dem Range des entscheidenden erheben, nur um zu zeigen, daß ich meinen eigenen Willen habe. Cyrus aß lieber die schwarze Suppe, als die Gerichte der Satrapen, und Domitian tödtete lieber Mücken, als daß er Audienzen gab.

c) Es ist unläugbar, daß der Mensch zwischen mehreren Bewegungsgründen wählen kann (Röm. II, 18.). Ein Unverheiratheter kann sich alles Umganges mit dem zweiten Geschlechte entschlagen; er kann gemeinen Umgang pflegen; er kann sich eine Concubine halten, und in einer rechtmäßigen Ehe leben. Die Verschiedenheit dieser Handlungen hängt aber nicht sowohl von objectiven Bestimmungsgründen, als von der Wahl des Handelnden ab.

Der Determinism beweiset also nur das Bestimmtseyn der Handlung, nicht aber die objectiv nothwendige Bestimmung des Willens, und läßt folglich die freie Willkühr, als Seelenvermögen, in ihren vollen und ungekränkten Rechten.

3) Am drückendsten waren für die Forscher von jeher die Schwierigkeiten des Prädeterminism. Wer nemlich an eine göttliche Allwissenheit und Vorsehung glaubt, der muß auch für eine gewisse Nothwendigkeit der Handlungen des Menschen entscheiden, weil diese für die ganze Weltordnung ungleich bedeutender sind, als bloße Naturereignisse. Leitet aber, wie sich das kaum läugnen läßt, die Handlungen Gott im Zusammenhange; so ist nicht abzusehen, wie der Mensch aus eigenem Antriebe wirken könne. Viele haben daher das Problem der Vereinigung des Prädeterminism mit der Freiheit geradezu für unauflöslich erklärt. Wieder andere haben mit Johannes Damascenus (*de orthodoxa fide* l. II. c. 30. vergl. die solida declaratio art. XI,) einen Unterschied zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen angenommen, gleich als ob Gott etwas wissen könne, ohne dabei zu wirken und zu handeln (Röm. VIII,

29.). Kant endlich war der Meinung, die Idee Gottes sei nicht von constitutivem Gebrauche, die Ordnung der Natur und Welt aus ihr zu erklären, sondern nur von regulativem, unsern Willen nach ihr zu ordnen. Aber wenn ich mir, wie ich es nicht anders zu thun vermag, Gott als Schöpfer der Natur und Geisterwelt denke, so benutze ich diese Idee allerdings reinconstitutiv und gewinne folglich durch diesen Unterschied keinen wesentlichen Vortheil für die Aufklärung der streitigen Frage. Die wahre Lösung ist vielmehr diese. Gott leitet jedes Geschöpf nach einem seiner Natur angemessenen Gesetze, dessen unabänderliche Richtung Nothwendigkeit heißt. Wenn die Sonne aufgeht, muß es Tag werden; wenn der Stein in der Luft keinen Ruhepunkt findet, muß er fallen. Man nennt dieß die äußere, mechanische Nothwendigkeit (necessitas alligationis, nach Augustin), weil ihr die Körper, ohne Vorstellung, in dem bloßen Zustande des Leidens unterworfen sind. Die Seele des Menschen hingegen besitzt Selbstständigkeit, oder das Vermögen des eigenen Lebens. Ihre Functionen können nicht von der Körperwelt abhängen, weil sie selbst kein Körper ist; sie hat also ein anderes Gesetz für ihre Thätigkeit, die Einheit der Vernunft, oder eine gedachte Nothwendigkeit nach Ideen, die reine Freiheit. Nun ist aber die Seele vernünftig und sinnlich zugleich, und dennoch eine Einheit; sie bewegt sich also mit ihrer Thätigkeit zwischen der Nothwendigkeit der Natur und der Vernunft, als einem gemeinschaftlichen Elemente ihrer Willkühr. Die Handlungen der Seele sind also von Gott ihrer Natur

gemäß vorherbestimmt, nemlich unter der Causalität der Freiheit; eine Vorherbestimmung, welche wir die moralische Nothwendigkeit (necessitas conditionis nach Augustin) nennen. Es war nothwendig, daß Judas Christum verrieth und daß ihn Pilatus kreuzigen ließ, vorausgesetzt, daß beide für dieses gedoppelte Verbrechen nach freier Ueberlegung entschieden. Wir leiten hieraus folgende wichtige Resultate ab.

a) Da vor Gott die Welt der Körper und Geister ein Ganzes ausmacht, so sind auch alle Veränderungen des Universums von ihm angeordnet, die physischen, wie die moralischen. Ohne den Willen Gottes regt sich kein Herz und kein Gedanke, kein Pulsschlag der Natur und kein Vorsatz unseres Willens. Es ist ein heiliger Weltbund (ἱερὰ σύνδεσις nach Antonin), der von Gott in abgemessenen Bewegungen, das Einzelne, wie das Ganze, geordnet wird. Man kann hieran nicht zweifeln, ohne die ganze Lehre von der Providenz zu erschüttern.

b) In der moralischen Welt bestimmt Gott, der Natur unseres Geistes gemäß, nur den Gedanken, nicht die denkende Seele, nur die That, nicht den handelnden Willen: nur das Materielle unsers Denkens und Wollens ist von Gott bestimmt, nicht das Formelle, weil die Freiheit eine Causalität ist, die keine andere Bestimmung zuläßt, als die eigene. Der äußere Stoff der Lust und des Schmerzens ist vergänglich und erzeugt sich immer wieder von Neuem; Verdienst und Schuld aber sind beharrlich, wie die Person des Handelnden. Es kann also zwar Nichts geschehen, was Gott nicht will, oder zuläßt; aber das, was in der Welt des Gemüthes geschieht, läßt Raum genug für die Bildung,

oder Entwürdigung, für die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Handelnden übrig. Auf dem Baume des Verhängnisses wächst die goldene Frucht der Freiheit.

c) Der Prädeterminism hat für jeden Menschen, der sich seiner höheren Bestimmung bewußt wird, ungemein viel Beruhigendes in Rücksicht der Vergangenheit; denn er legt ihm den Gedanken nahe, daß auch seine Handlungen in materieller Beziehung, zur Ordnung des Ganzen gehören und zuletzt zu dem Weltbesten mitwirken müssen. Daher die tief gedachte Erklärung des Apostels: wenn uns auch unser eigenes Herz verurtheilt, so ist Gott größer als unser Herz, und erkennet alle Dinge (1 Br. Joh. III, 20.). Für die Zukunft hingegen hört jeder Gedanke an Vorherbestimmung auf; wir sehen hier nichts vor uns, als Freiheit ins Unendliche; wir dürfen nicht sündigen wollen, weil wir wähnen, dazu im Voraus genöthigt zu seyn (Röm. III, 8.). Wer über sein Schicksal nachdenken kann, der ist auch frei und seines Verhängnisses Meister; seine Handlungen kommen von nun an einzig auf seine Rechnung; was er säet, das wird er erndten. (Gal. VI, 7.)

§. 28.

Pragmatische Ansicht der menschlichen Freiheit.

So wichtig uns die Organisation des menschlichen Gemüthes zur Freiheit schon im Allmeinen erscheint; so wird sie uns doch noch merkwürdiger, wenn wir auf ihre abgemessene Sphäre bei jedem

Einzelnen, auf ihre stufenweise Bildung von der Wiege bis zum Grabe, und auf ihre Erhaltung bei der täglich zunehmenden Reife unsers Geistes achten. Schon diese Ansicht der moralischen Weltordnung führt zur ehrfurchtsvollen Bewunderung der göttlichen Vorsehung und zur ruhigen Erwartung des Todes, als eines nothwendigen Ueberganges zur Freiheit des Weisen in einer besseren Welt (Röm. VIII, 23.).

Die Lehre von der Freiheit des Menschen führet, wie alle Grundwahrheiten, ihre Probe in sich selbst, weil sie, unrichtig gefaßt, sofort Paradoxieen erzeugt, die das Gefühl beleidigen und den Verstand empören. Wer sie läugnet, hebet Pflicht, Gesetz und Zurechnung auf, und ist schon verächtlich, noch ehe er das beweisen will, was er nie beweisen kann. Wer das Vermögen, Böses zu thun, von ihr ausscheidet, muß die Möglichkeit der Sünde für ein Geheimniß, folglich sich auf dem Gebiete der Moral für einen Mystiker erklären, wo doch alle Mystik unzulässig und verderblich ist. Wer dem Menschen endlich das Vermögen, innerhalb der Sphäre seiner Freiheit gut zu handeln, abspricht, der verstümmelt nicht nur unsere sittliche Natur, sondern ist auch so vermessen thöricht, den heiligen Gottesgeist Lügen zu strafen, der uns so nachdrücklich zur Tugend verpflichtet. Er zählt an dem Stamme der Menschheit nur die Aeste, welche verdorren, nicht die lebendigen Zweige, welche grünen, blühen und Früchte tragen. Jeder Irrthum in der Lehre von der Freiheit wälzt sich daher mit zunehmender Verwerflichkeit in das Gebiet des Glaubens hinüber, und bildet sich hier, wenn er consequent durch-

dacht wird, zum Pantheism, Dualism oder panlogistischen Atheism aus. Wir haben die Freiheit bisher als ein Vermögen des Gleichgewichtes, gleichsam als ein Schweben des Willens zwischen Himmel und Erde, betrachtet. Der Zustand des Gemüthes, in welchem der Mensch frei ist, setzt eine gänzliche Ausgleichung der Empfindung und des Gedankens, des Geistes und der Sinnlichkeit voraus. Hätte der Choleriker in dem Augenblicke der ersten Entrüstung nur einen Grad mehr Hitze und Aufwallung, so würde er sich nicht beherrschen können; würfe sich auf den trägen Arbeiter in dem Augenblicke, wo er in seinem Berufe thätig seyn soll, noch ein Grad von Phlegma, so würde ihn nichts von der Stelle bewegen. Besäßen wir aber von der anderen Seite mehr Geist und Intellectualität, als wir in der That haben; so würde kein Erdenreiz mehr auf unsern Willen wirken, und unsere Tugend würde ein Vernunftzwang ohne Verdienst und sittlichen Werth seyn. Es ist folglich eine Anordnung höherer Weisheit, daß wir, als vermischte Wesen, in einer Natur leben, welche abgemessen auf uns einwirkt, auf die wir wieder zurückwirken und die wir mit Freiheit modificiren können. Hier bieten sich aber drei Erscheinungen dar, die unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Die Freiheit des Menschen hat nemlich.

1) bei jedem Einzelnen eine abgemessene Sphäre. Jeder Mensch nimmt nicht nur räumlich und physisch, sondern auch geistig und moralisch seine eigene Stelle in dem Universum ein. Er ist auf einen Standpunkt hingestellt, wo sich seine Kräfte frei bewegen und entwickeln können, und wo doch die Natur

und seine Mitmenschen auf ihn zurückwirken, so, daß durch diesen Antagonism sein Geist an Einsicht, sein Wille an innerer Kraft und Stärke gewinnt. Saaten und Pflanzen erdrücken sich, wenn sie zu dicht beisammen stehen; der Mensch aber hat, als freies Wesen eine abstoßende Kraft, welche Achtung und Recht, und eine anziehende, welche Liebe erzeugt. Achtung und Liebe sind aber die beiden Grundkräfte der moralischen Welt, wie Bewegung und Schwere in der physischen. Durch sie wird jedem Einzelnen eine freie Sphäre zur Bewegung seiner Kräfte gesichert, der er bedarf, um aus dem Thiere ein Mensch und aus einer flüchtigen Erscheinung auf Erden ein Unsterblicher zu werden. Noch wichtiger wird uns die Freiheit

2) als ein sich stufenweise bildendes Vermögen von der Wiege bis zum Grabe. Bei dem Kinde erwacht sie erst mit dem Bewußtseyn; sie ist zuerst nur Volition, dann Instinct, wird nun thierische Willkühr und tritt mit dem vollen Erwachen des Ichs als volle Seelenkraft hervor. Daher die geringe Zurechnung im Anfange der Erziehung. Im Jugendalter erwacht die Lust, die Liebe zur Welt und zu den Vergnügungen des Lebens; aber es steht ihr die Würde der Unschuld, der natürliche Hang zur Gleichheit, das Gefühl der Schaam und der Abhängigkeit von Eltern und Lehrern zur Seite. Daher die schon strengere Imputation in den Jahren des Knaben und Jünglings. Noch tiefer greift die reife Kraft des männlichen Alters in die Verhältnisse des Lebens ein; der Mann bildet sich im Gefühle seiner Stärke einen weiten und umfassenden Wirkungskreis; sein Ehrgeiz wallt gereizt bei jeder Beleidigung auf, und stößt Alles

zurück, was ihn beschränken will. Aber es steht ihm die um sich schauende Vernunft, die Klugheit, die Erfahrung zur Seite, so, daß sich der Mensch auf dieser Stufe des Alters der vollen Zurechnung nicht entziehen kann. Im Greisenalter endlich nimmt die Freiheit eine Richtung nach innen; die Rechtsbegierde weicht der Innigkeit und Liebe, der Ehrgeiz der ruhigen Besonnenheit, die Einbildungskraft verblüht und die Leidenschaften ermatten. In dem sich immer enger schließenden Bewußtseyn ist die Freiheit reif für diese Erde und bedarf eines neuen Reitzes in einer höhern Welt.

3) Hiezu kommt noch die **Erhaltung der freien Willkühr in jedem Stande und Alter bei der wachsenden Vollkommenheit des Geistes.** Besteht nemlich die Freiheit in einem Zustande des innern Gleichgewichts vor der Handlung, in einer Unentschiedenheit, die wir durch Selbstbestimmung endigen sollen; so könnte man glauben, daß sie bei zunehmender Geistesbildung verschwinden müßte. Jeder Zuwachs an geistiger Vollkommenheit vermehrt ja die Summe vernünftiger Bestimmungsgründe und schwächt also den entgegengesetzten Reiz der Sinnlichkeit. Je deutlicher uns im Laufe der Erfahrung die Vortheile der Mäßigkeit werden, desto mehr sind wir auch gegen die Gefahren der Schwelgerei gesichert, so, daß die Frugalität und Nüchternheit allmählig ihr Verdienstliches verliert. Wäre nun das der Fall bei allen unsern Handlungen, so würde die freie Willkühr verschwinden und sich in die rationale Freiheit des Weisen verwandeln; es würde dann eine Vernunftnothwendigkeit eintreten, bei welcher die Tugend zuerst ihren Kampf, und dann auch

ihren Preis verlieren müßte. Das ist aber, der Stimme der Erfahrung zufolge, keineswegs der Fall; vielmehr wächst mit der Bildung des Geistes auch die Reitzbarkeit des innern Sinnes, die Phantasie wird lebhafter und der Sittlichkeit gefährlicher; es ändern sich die Lagen und Verhältnisse des Lebens, es bieten sich uns neue und vorhin ungewohnte Versuchungen dar, so, daß die Sünde sich in immer neue Reitze kleidet. Es ist daher auch der Gelehrte, der Gebildete, ja der Fromme selbst, nicht gegen die Gefahr, zu sündigen, gesichert; das Alter schützt nicht gegen Thorheit, und ausgezeichnete Menschen sind noch gemeiner und niedriger Handlungen fähig. Demnach steht die Behauptung fest, daß der Mensch jede Tugend erkämpfen und erringen müsse; denn jeder Schlag seines Lebens theilt auch seine Kraft zwischen Vernunft und Neigung, so, daß auch auf einer höheren Stufe der Bildung ihm seine freie Willkühr unverrückt erhalten wird, wenn er sich ihrer nicht selbst durch die freiwillig übernommene Herrschaft und Gewalt der Sünde (Röm. VII, 14.) verlustig macht. Aus diesen Bemerkungen geht noch eine gedoppelte Wahrheit hervor.

1) Kein Beweis für das weise und mächtige Walten der göttlichen Vorsehung liegt uns in jedem Augenblicke der Besonnenheit so nahe, als der, welcher von der Erhaltung unserer Freiheit genommen ist. Der traurige Zustand der Trunkenen, der Geistesirren und Wüthenden zeigt es deutlich, wie sichtbar unser freies Bewußtseyn leidet, wenn eine unserer organischen Kräfte aus ihren Schranken tritt, oder wenn auch nur unser innerer Sinn vom Geiste selbst

unregelmäßig afficiret wird. Welche Weisheit offenbaret sich nun bei der Organisirung unseres Gemüthes in der Möglichkeit einer beständigen Wechselwirkung zwischen Geist und Körper; in dem abgemessenen Kreislaufe vernünftiger und sinnlicher Gedanken; in den auf unsere Kraft berechneten Versuchungen und Leiden (1 Kor. X, 13); in dem Wechsel des Glückes und Unglückes; in den Reitzen zur Lust und Ruhe, und wieder in den mannichfachen Antrieben zur Thätigkeit! Ein Blick zu den Sternen, sagt man, muß den Atheisten bekehren; dennoch ist der Himmel unsres Gemüthes, ein noch weit sprechenderes Denkmal der immer wirksamen Macht und Weisheit Gottes. Wer sie in dem sittlichen Gleichgewicht seines Innern nicht findet, das ihm der Schöpfer selbst anvertraute, der wird sie noch viel weniger in dem Gleichgewichte der Himmelskörper außer ihm entdecken. Wie wir in Gott leben und sind, so denken wir und sind auch frei in dem Unendlichen, der nicht fern ist von einem Jeden unter uns (Apostelg. XVII, 28.).

2) Man hat in der Dogmatik sonst den Tod als eine Strafe Gottes betrachtet, und für den Sünder ist er das auch ohne Zweifel (Röm. V, 12.). An sich aber ist er eine unläugbare Wohlthat (Sir. XLI, 5.): der Greis, den die Erde nicht mehr versuchen und reitzen kann, den Lust, Ruhm und Ehre nicht mehr ansprechen, steht sichtbar auf einer Laufbahn, die sich ihrem Ziele nähert. Er ist reif für eine neue Lebensform, für eine neue Ordnung der Sinnlichkeit, für eine neue Sphäre von Gefühlen und Begriffen; es muß sich ihm die Fülle eines neuen

Lebens, einer neuen Kraft und Vollendung aufthun, wenn er sich weiter vergeistigen und veredeln soll; er muß eingehen in den heiligen Tempel freier Gotteskinder, wo die Tugend nicht mehr von dem Zwange des Rechtes begleitet, sondern aus reiner Liebe geboren wird, daß der Unsterbliche selig sei in seiner That.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Sittengesetze.

§. 29.

Von dem höchsten Sittengesetze des N. T.

Nach dem Beispiele Mosis unterscheiden Jesus und seine Apostel eine Stufenfolge moralischer Gebote von dem kleinsten bis zum größten, welches leztere auch das erste, oder königliche Gesetz genannt wird. Als wesentliche Merkmale desselben werden genannt: Freiheit, Einheit, Allgemeinheit, Unveränderlichkeit. Es hat die strengste Gerechtigkeit zur Grundlage, wird aber positiv in den verschiedenen Formeln der Annäherung an die Vollkommenheit Gottes, der innigsten Liebe zu ihm, des Strebens nach Heiligkeit, und des Wandelns in der Wahrheit ausgesprochen, wie sie denn sämmtlich ausdrucksvoll genug sind, das Wesen der Sittlichkeit zu bezeichnen.

Wenn es auch entschieden ist, daß sich der Mensch, als freies Wesen, selbst bestimmen kann; so tritt doch nun die Frage von selbst hervor: nach welchem

Gesetze soll er handeln? Billig halten wir uns hier zuerst an die Bibel, ehe wir diese wichtige und schwere Lehre auf bestimmte Elementarbegriffe und Principien zurückführen. Schon Moses hatte in einer feierlichen Rede vor dem Volke an die mannichfachen Verordnungen Gottes erinnert, die ihm mitgetheilt worden waren (5 Mos. VI, 1 ff.). Sie heißen dort מצות, חקים מִשְׁפָּטִים. Bald darauf führt er diese Gesetze auf den Hauptgedanken zurück: es ist nur ein Gott, der deine ganze Liebe verdient (V. 5.). Als in der Folge die Rabbinen den ganzen Pentateuch systematisch behandelten, reihten sie die mosaischen Verordnungen förmlich auf, theilten sie in große und kleine Gebote (קטנות und גדולות מעות), in positive und negative. Sie meinten, weil der Mensch zweihundert und acht und vierzig Gebeine habe, so müsse es auch eben so viel positive Gebote geben, und eben so setzten sie die Zahl der Verbote nach der Zahl der Tage im Jahre auf dreihundert und fünf und sechzig fest. (Von den 613 Geboten der Juden in Bodenschatz kirchlicher Verfassung der Juden. Erlangen 1748. T. IV, S. 181. ff.) Ohngefähr so war das jüdische Moralsystem gestaltet, als man Jesu die Frage von dem großen Gebote vorlegte (Matth. XXII, 36.). Es unterscheidet nemlich auch der erhabene Stifter des Christenthums sittliche Gebote überhaupt (Joh. IV, 15) von den kleinsten (Matth. V, 19.), und diese wieder dem großen Gebote, welches Jakobus das königliche nennt (Br. II, 8.). Paulus giebt uns von ihm eine sehr richtige Erklärung, indem er es den Innbegriff aller Sittenregeln nennt (ἀνακεφαλαίωσις

τῶν ἐντολῶν Röm. XIII, 9.) Wir haben hier von den wesentlichen Merkmalen, von den Formeln und der höchsten Stellung dieses Sittenkanons zu handeln.

Die wesentlichen Merkmale des Sittengesetzes Jesu und seiner Apostel sind nach dem N. T. folgende. Es ist

a) ein Gesetz der Freiheit von Vorurtheilen und Leidenschaften (Joh. VIII, 34 — 36.) Noch bestimmter nennt es Jakobus ein vollkommnes Gesetz der Freiheit (Er. I, 25.). Damit stimmt genau überein, was Paulus sagt, es sei ein Gesetz des Geistes, welches den Menschen belebe und ihn von Tod und Sünde befreie (Röm. VIII, 2. vergl. 2 Kor. III, 17.). Hieraus erhellet schon, daß die Moral Jesu weder auf Gefühle, noch materielles Wohlseyn berechnet, sondern auf die freie und geistige Natur unseres Gemüthes gegründet ist.

b) Eben so heißt es aber auch ein Gesetz der Einheit, theils mit Gott (Joh. XVII, 21), theils mit seinen eigenen Verordnungen und Vorschriften (Jak. II, 10 f.). Wer ein Gebot verlezt, wird an dem ganzen Gesetze schuldig, weil sie alle aus einer Idee hervorgehen und unter sich in der genausten Verbindung stehen. In dieser schönen Stelle liegt der Satz bestimmt und ausdrücklich, daß es nur eine Tugend gebe, weil zuletzt nur ein Gesetz für den Willen vorhanden ist.

c) Es hat ferner den Charakter der Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit. Wir sollen nach einem Grundsatze handeln, der für alle Menschen verbindlich ist (Matth. VII, 12.). Nur der Egoist meidet das Licht, weil vor ihm alle seine Handlungen verwerflich

oder Entwürdigung, für die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Handelnden übrig. Auf dem Baume des Verhängnisses wächst die goldene Frucht der Freiheit.

c) Der Prädeterminism hat für jeden Menschen, der sich seiner höheren Bestimmung bewußt wird, ungemein viel Beruhigendes in Rücksicht der Vergangenheit; denn er legt ihm den Gedanken nahe, daß auch seine Handlungen in materieller Beziehung, zur Ordnung des Ganzen gehören und zuletzt zu dem Weltbesten mitwirken müssen. Daher die tief gedachte Erklärung des Apostels: wenn uns auch unser eigenes Herz verurtheilt, so ist Gott größer als unser Herz, und erkennet alle Dinge (1 Br. Joh. III, 20.). Für die Zukunft hingegen hört jeder Gedanke an Vorherbestimmung auf; wir sehen hier nichts vor uns, als Freiheit ins Unendliche; wir dürfen nicht sündigen wollen, weil wir wähnen, dazu im Voraus genöthigt zu seyn (Röm. III, 8.). Wer über sein Schicksal nachdenken kann, der ist auch frei und seines Verhängnisses Meister; seine Handlungen kommen von nun an einzig auf seine Rechnung; was er säet, das wird er erndten. (Gal. VI, 7.)

§. 28.

Pragmatische Ansicht der menschlichen Freiheit.

So wichtig uns die Organisation des menschlichen Gemüthes zur Freiheit schon im Allmeinen erscheint; so wird sie uns doch noch merkwürdiger, wenn wir auf ihre abgemessene Sphäre bei jedem

mit der Selbstliebe und Nächstenliebe in genauere Verbindung und führt dadurch den ersten Grundsatz der Religion in das gesellige Leben ein.

c) Eine dritte Form des christlichen Sittengesetzes ist das Gebot der Heiligung (1 Thess. IV, 3. 1 Petr. I, 15.) In beiden Stellen herrscht zwar noch der israelitische Begriff der Heiligkeit vor, welcher nur negativ die Entfernung von heidnischen Greueln und grober Ungerechtigkeit bezeichnet. Im N. T. grenzt indessen die Heiligkeit so nahe an die positiv sittliche Reinheit (1 Joh. III, 3.), daß man nicht zweifeln kann, es sei das höchste Streben des Willens und Herzens in demselben enthalten (Matth. V, 8.).

d) In mehreren Stellen endlich heißt es: wir sollen der Wahrheit, als dem Lichte des Geistes, folgen und sie durch die freie That in Tugend verwandeln (Matth. VI, 22. Joh. III, 20 VIII, 32. 3 Joh. 4.). Dagegen sagt, in der Finsterniß wandeln, so viel, als, sich der Unsittlichkeit und Sünde preiß geben (Joh. XII, 46.). Ueberhaupt ist es merkwürdig, daß das Wort Wahrheit im A. und N. T. die ganze praktische Religionslehre umfaßt (Joh. XVII, 17. XVIII, 36), und gleichsam als der Schlußstein aller Metaphysik der Sitten gesezt wird.

Hiernach kommt noch die Frage zur Beantwortung, welche dieser Formeln in höchster Stellung auch den ersten Rang behaupte? Es läßt sich aber hierüber nicht so schnell absprechen; denn zunächst trugen Jesus und seine Apostel keine wissenschaftliche, sondern eine populäre Sittenlehre vor; dann ist der Abschnitt von dem Sittengesetze einer der schwersten und streitigsten

in der ganzen Moral; in jedem Falle aber kann man mehrere Sittenregeln, die als Principien geltend gemacht werden, nur nach einem Maasstabe messen, der aus den Tiefen der Vernunft hervorgeht. Es ist daher nothwendig, die Lehre von dem Sittengesetze überhaupt hier kritisch zu beleuchten.

§. 30.

Allgemeine Ansicht des Sittengesetzes.

Wenn die Sittlichkeit ein Gegenstand unseres vernünftigen Denkens ist; so muß auch ein Princip derselben denkbar seyn, das heißt, eine höchste Norm des Willens, durch deren Befolgung die Tugend möglich wird. Die vielen Versuche, es in einer bestimmten Regel aufzufassen, lehren deutlich, daß es dem Menschen nicht angeboren ist. Wäre dieses aber der Fall; so könnte man wenigstens nicht darüber streiten, ob ein formaler, oder materieller Kanon der Sittlichkeit an die Spitze der Wissenschaft zu stellen sei?

Die beharrliche Norm, an welche eine Kraft in ihrer Bewegung gebunden ist, heißt bekanntlich ein Gesetz. Man unterscheidet natürliche und menschliche Gesetze, ob man schon die leztern, insofern sie als positive und willkührliche Bestimmungen einer vernünftigen Beharrlichkeit und Zweckmäßigkeit ermangeln, besser Statuten und Ukasen nennen würde. Die natürlichen Gesetze theilen sich abermals in physische und metaphysische, und die letzteren in theoretische

und praktische. Das höchste praktische Gesetz des Willens, welches als Norm der Tugend gedacht wird, heißt das Sittengesetz. Die Stoiker nannten es die Lebensnorm (νόμος βιωτικός); bei Cicero heißt es die *ratio summa* insita in natura, quae iubet facienda et prohibet contraria (de legg. I, 6.). Man hat schon oft gefragt, ob es nöthig sei, ein solches Fundament unseres sittlichen Lebens zu suchen, und namentlich war Herder der Meinung, kein Streit sei unnützer, als der, welcher über das erste Princip der Sittlichkeit geführt werde (Adrastea B. I, S. 209.). Sichtbar wurde dieses Urtheil durch die Meinung veranlaßt, es komme bei der Tugend alles auf einen reinen Sinn für das Schöne, Gute und Edle an; das Raisonnement habe von jeher der Moralität mehr geschadet, als genützt; und zuletzt müsse man doch zu dem Satze des Apostels zurück kehren, daß das Sittengesetz dem Menschen in das Herz geschrieben sei (Röm. II, 15.). Nun kann man zwar nicht läugnen, daß es moralisch edle Naturen giebt, deren Element Unschuld und Liebe zu seyn scheint. Sie sind indessen selten; genauer beobachtet, bieten sie auch viele Unvollkommenheiten und Schwächen dar; ihre Tugend ist häufig nur Sache des Temperamentes und der Neigung, und muß daher erst durch die Vernunft geregelt werden, ehe sie auf sittlichen Werth Anspruch machen kann. Wehe dem Volke und Geschlechte, das nur von Gefühlen, oder von angeborner Gutmüthigkeit und Rechtlichkeit das Heil der Seelen erwartet! Eben so unläugbar ist es, daß die Einseitigkeit des

Verstandes dem Anbaue der moralischen Wissenschaft sehr geschadet hat. Jeder Sophist und Klügling bildet sich gern eine eigene Sittenlehre nach den Wünschen seines Herzens und beugt die Heiligkeit der Pflicht unter die Begehrungen seiner Lust. Allein das gilt auch von dem Glauben, von der Wahrheit, von dem Rechte und der Religion; es herrscht nun einmal in der Vernunftbildung und Verbildung jedes einzelnen Menschen eine sichtbare Individualität, die zu der Vollkommenheit des Ganzen gehört. Gerade darum arbeiten wir an dem großen Baue der Wissenschaft, daß Jeder unter ihr Obdach und Zuflucht finde. Was endlich das angeborne Sittengesetz betrifft, so spricht zwar Paulus von einer sittlichen Norm in unserem Herzen, aber auch von einer Thätigkeit des Verstandes, dieses Gesetz aufzufassen und anzuwenden (Röm. II, 15); und an einem andern Orte wird von diesem Gesetze so gesprochen, daß man wohl wahrnimmt, es setze einen idealisirten Zustand der Menschheit voraus (Hebr. VIII, 10.). Es lehrt ja schon die gemeinste Erfahrung, daß sich die Menschen die unsittlichsten Handlungen nach vermeinten Grundsätzen erlauben, und daß es ein irrendes Gewissen giebt z. B. bei Menschenopfern. Nur dann, wenn allen Menschen eine vollkommene Vernunft angeboren wäre, könnte man von einem angebornen Sittengesetze sprechen. Da wir aber nur mit der Anlage der Vernunft zur Welt kommen, so kann auch nur von der ersten Anlage unseres Gemüthes zur Sittlichkeit die Rede seyn. Billig verwirft man daher mit Kant die angebornen Ideen des Plato, Descartes und

Malebranche und schränkt sich auf die Behauptung ein, daß sich in unserem Gemüthe eine moralische Anlage finde, welche formal in der Idee der Einheit und Nothwendigkeit, materiell in der Idee des Absoluten, als dem Vorbilde unserer Handlungen, besteht. Genau hier liegt es aber dem Systeme ob, zu zeigen, wie diese Anlagen belebt und auf das Feld der Erfahrung angewendet werden sollen, damit die Pflicht nicht hier in einem kategorischen Imperative erstarre, und dort in dichterischen Träumen von Lust, Glück und Freude, mehr oder minder epikurisch, zerfließe. Es ist folglich eine bestimmte Aufgabe jeder, auch der christlichen Moral, wenn sie auf wissenschaftliche Haltung Ansprüche macht, die ersten Elemente der Sittlichkeit nachzuweisen, wie denn schon Arrian bemerkt hat, gerade das heiße philosophiren, daß man die Sittenregeln erforsche und sie zu begründen suche (*καὶ τὸ φιλοσοφεῖν τοῦτο, ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνας.* Dissertatt. in Epictet. l. II, c. 11.) Das ist aber nur nach einer kritischen Uebersicht der bisher in den Schulen aufgestellten Moralprincipien möglich. Untersuchungen dieser Art sind nicht nur wichtig zur Bildung des Scharfsinnes, sondern sie bewahren auch vor der Einseitigkeit in der Moral, welche noch schädlicher und verderblicher ist, als die Einseitigkeit in der Dogmatik. Die Schriften von Kiesewetter, Schwab, Dutenhofer, Garve und Wezel über den höchsten moralischen Grundsatz haben in dieser Lehre schon mannichfaches Licht verbreitet. Uns wird es gestattet seyn, früheren Ansichten gemäß, von der Eintheilung der Moralprin-

cipien in formale und materielle auszugehen und die wichtigsten derselben nach einer einfachen Classification kritisch darzustellen.

§. 31.

I. Formale Moralprincipien.

Wenn man die Sittlichkeit des Willens, unabhängig von jedem Gegenstande der Handlung, in seiner allgemeinsten Verbindung mit der Vernunft erforscht; so findet man die formalen Grundsätze der Moral. Hieher gehören die Regeln: handle consequent; handle frei und selbstthätig; handle nach einer Maxime, von der du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen werde.

Die erste Classe der Moralprincipien besteht aus formalen Regeln, das heißt, aus solchen Vorschriften, die nicht auf ein bestimmtes Object der Handlung, sondern auf die allgemeinste Modalität des Willens gerichtet, und eben daher aus ihr allein geschöpft sind. Man fragt hier nicht mehr, was wir wollen, sondern wie wir wollen; man entkleidet die Vernunft und beraubt sie aller Realität ihrer Ideen, um in ihrer leeren Form die gesuchte Tugend desto treuer und sicherer zu bewahren. Diese Grundsätze, welche durch gänzliche Abstraction von der Materie nud dem eigentlichen Wesen des Guten und Bösen gefunden werden, hat Kant zuerst formale, oder formelle genannt, ob sie gleich lang vor ihm vorhanden und in den

Schulen der Sittenlehrer bekannt und üblich waren. Die wichtigsten derselben sind folgende:

1) Handle consequent. Das ist das alte Princip der Stoa: denn Zeno gebot zuerst, sich in seinen Maximen immer gleich zu bleiben, ζῆν ὁμολογουμένως (Krugs Geschichte der Philosophie alter Zeit. Leipzig 1815. S. 321. f.). Er nannte daher das Sittengesetz ὄρθος λόγος, recta ratio, und die Tugend die Zusammenstimmung des ganzen Lebens, ὁμολογία πάντος βίου. Erst Kleanth setzte der Regel Zeno's die Worte bei: ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ καὶ τῇ φύσει (*Stobaei* eclogae phil. et eth. ed. *Heeren* t. II, S. 132.) Nun wurde das Princip materiell und führte zu dem Grundsatze der Vollkommenheit, als dem Ziele alles vernünftigen Strebens der Natur. Die neueren Stoiker, namentlich Seneca, kehrten indessen zu der alten Formel Zeno's zurück und lehrten: *semper idem velle* et *nolle sapientia est* (epist. XX. vergl. IX. zu Ende.) Nach ihm faßten auch deutsche Sittenlehrer den höchsten Sittenkanon in der Formel auf: handle beharrlich; handle so, daß du nie die Einheit deines Bewußtseyns mit dir selbst verletzest. Da die sittliche Hoheit gerade darinnen besteht, daß die Menschen das geistige Leben immer anfangen, aber es niemals fortsetzen und zur Vollendung bringen; so sieht man ohne weitere Entwickelung dieses Systems, daß der stoische Grundsatz der Folgerichtigkeit auch in der Moral mit großer Achtung genannt werden muß.

2) Handle frei und selbstthätig. Handle

Gesetze soll er handeln? Billig halten wir uns hier zuerst an die Bibel, ehe wir diese wichtige und schwere Lehre auf bestimmte Elementarbegriffe und Principien zurückführen. Schon Moses hatte in einer feierlichen Rede vor dem Volke an die mannichfachen Verordnungen Gottes erinnert, die ihm mitgetheilt worden waren (5 Mos. VI, 1 ff.). Sie heißen dort משפטים חקים, מצות. Bald darauf führt er diese Gesetze auf den Hauptgedanken zurück: es ist nur ein Gott, der deine ganze Liebe verdient (V. 5.). Als in der Folge die Rabbinen den ganzen Pentateuch systematisch behandelten, reihten sie die mosaischen Verordnungen förmlich auf, theilten sie in große und kleine Gebote (מצות גדולות und קטנות), in positive und negative. Sie meinten, weil der Mensch zweihundert und acht und vierzig Gebeine habe, so müsse es auch eben so viel positive Gebote geben, und eben so setzten sie die Zahl der Verbote nach der Zahl der Tage im Jahre auf dreihundert und fünf und sechzig fest. (Von den 613 Geboten der Juden in Bodenschatz kirchlicher Verfassung der Juden. Erlangen 1748. T. IV, S. 181. ff.) Ohngefähr so war das jüdische Moralsystem gestaltet, als man Jesu die Frage von dem großen Gebote vorlegte (Matth. XXII, 36.). Es unterscheidet nemlich auch der erhabene Stifter des Christenthums sittliche Gebote überhaupt (Joh. IV, 15) von den kleinsten (Matth. V, 19.), und diese wieder dem großen Gebote, welches Jakobus das königliche nennt (Br. II, 8.). Paulus giebt uns von ihm eine sehr richtige Erklärung, indem er es den Innbegriff aller Sittenregeln nennt (ἀνακεφαλαίωσις

τῶν ἐντολῶν Röm. XIII, 9.). Wir haben hier von den wesentlichen Merkmalen, von den Formeln und der höchsten Stellung dieses Sittenkanons zu handeln.

Die wesentlichen Merkmale des Sittengesetzes Jesu und seiner Apostel sind nach dem N. T. folgende. Es ist

a) ein Gesetz der Freiheit von Vorurtheilen und Leidenschaften (Joh. VIII, 34 — 36.) Noch bestimmter nennt es Jakobus ein vollkommnes Gesetz der Freiheit (Ep. I, 25.). Damit stimmt genau überein, was Paulus sagt, es sei ein Gesetz des Geistes, welches den Menschen belebe und ihn von Tod und Sünde befreie (Röm. VIII, 2. vergl. 2 Kor. III, 17.). Hieraus erhellet schon, daß die Moral Jesu weder auf Gefühle, noch materielles Wohlseyn berechnet, sondern auf die freie und geistige Natur unseres Gemüthes gegründet ist.

b) Eben so heißt es aber auch ein Gesetz der Einheit, theils mit Gott (Joh. XVII, 21), theils mit seinen eigenen Verordnungen und Vorschriften (Jak. II, 10 f.). Wer ein Gebot verlezt, wird an dem ganzen Gesetze schuldig, weil sie alle aus einer Idee hervorgehen und unter sich in der genausten Verbindung stehen. In dieser schönen Stelle liegt der Satz bestimmt und ausdrücklich, daß es nur eine Tugend gebe, weil zulezt nur ein Gesetz für den Willen vorhanden ist.

c) Es hat ferner den Charakter der Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit. Wir sollen nach einem Grundsatze handeln, der für alle Menschen verbindlich ist (Matth. VII, 12.). Nur der Egoist meidet das Licht, weil vor ihm alle seine Handlungen verwerflich

und nichtig erscheinen (Joh. III, 20.). Der kantische Imperativ ist nur eine Wiederholung dieser alten Sittenprobe, die wenigstens für die Rechtlichkeit der Handlungen entscheidet.

d) Endlich ist es auch unveränderlich (Matth. XXIV, 35.). Jesus hat das mosaische Sittengesetz so sehr ausgebildet und veredelt, er hat es so unerschütterlich auf Gerechtigkeit und Liebe gebaut, daß es unwandelbar ist, wie Gott und sein heiliger Wille, und also auch mit der moralischen Weltordnung genau zusammenstimmt.

Merkwürdig ist es indessen, daß das christliche Sittengesetz in dem N. T. in verschiedenen Formeln ausgedrückt wird. Wir finden es nemlich

a) als ein Gebot der Vollkommenheit (Matth. V, 48), nicht im stoischen, oder wolfischen Sinne des Wortes, sondern als Vollendung in einer reinen und göttlichen Liebe. An einem anderen Orte (Joh. XVII, 23.) bedient sich Jesus desselben Ausdruckes, die Vollendung zur Beharrlichkeit mit Gott als das höchste Ziel unseres sittlichen Strebens zu bezeichnen. Unverkennbar fällt hier die Religion im engsten Sinne des Wortes mit der Moral in einen Punkt zusammen.

b) In einer anderen Wendung heißt es ein Gebot der reinsten Liebe zu Gott, damit wir Andere lieben lernen, wie uns selbst. (Matth. XXII, 37 — 40.). Der Hauptgedanke ist dieser: durch freie Annäherung unseres Herzens an Gott sollen wir die wahren Lebensgüter von ihm hinnehmen, um sie gerecht und gütig zwischen uns und unsere Brüder zu theilen. Unläugbar ist dieses Princip mosaisch; nur sezt es Jesus

mit der Selbstliebe und Nächstenliebe in genauere Verbindung und führt dadurch den ersten Grundsatz der Religion in das gesellige Leben ein.

c) Eine dritte Form des christlichen Sittengesetzes ist das Gebot der Heiligung (1 Theff. IV, 3. 1 Petr. I, 15.) In beiden Stellen herrscht zwar noch der israelitische Begriff der Heiligkeit vor, welcher nur negativ die Entfernung von heidnischen Greueln und grober Ungerechtigkeit bezeichnet. Im N. T. grenzt indessen die Heiligkeit so nahe an die positiv sittliche Reinheit (1 Joh. III, 3.), daß man nicht zweifeln kann, es sei das höchste Streben des Willens und Herzens in demselben enthalten (Matth. V, 8.).

d) In mehreren Stellen endlich heißt es: wir sollen der Wahrheit, als dem Lichte des Geistes, folgen und sie durch die freie That in Tugend verwandeln (Matth. VI, 22. Joh. III, 20 VIII, 32. 3 Joh. 4.). Dagegen sagt, in der Finsterniß wandeln, so viel, als, sich der Unsittlichkeit und Sünde preiß geben (Joh. XII, 46.). Ueberhaupt ist es merkwürdig, daß das Wort Wahrheit im A. und N. T. die ganze praktische Religionslehre umfaßt (Joh. XVII, 17. XVIII, 36), und gleichsam als der Schlußstein aller Metaphysik der Sitten gesezt wird.

Hiernach kommt noch die Frage zur Beantwortung, welche dieser Formeln in höchster Stellung auch den ersten Rang behaupte? Es läßt sich aber hierüber nicht so schnell absprechen; denn zunächst trugen Jesus und seine Apostel keine wissenschaftliche, sondern eine populäre Sittenlehre vor; dann ist der Abschnitt von dem Sittengesetze einer der schwersten und streitigsten

in der ganzen Moral; in jedem Falle aber kann man mehrere Sittenregeln, die als Principien geltend gemacht werden, nur nach einem Maasstabe messen, der aus den Tiefen der Vernunft hervorgeht. Es ist daher nothwendig, die Lehre von dem Sittengesetze überhaupt hier kritisch zu beleuchten.

§. 30.

Allgemeine Ansicht des Sittengesetzes.

Wenn die Sittlichkeit ein Gegenstand unseres vernünftigen Denkens ist; so muß auch ein Princip derselben denkbar seyn, das heißt, eine höchste Norm des Willens, durch deren Befolgung die Tugend möglich wird. Die vielen Versuche, es in einer bestimmten Regel aufzufassen, lehren deutlich, daß es dem Menschen nicht angeboren ist. Wäre dieses aber der Fall; so könnte man wenigstens nicht darüber streiten, ob ein formaler, oder materieller Kanon der Sittlichkeit an die Spitze der Wissenschaft zu stellen sei?

Die beharrliche Norm, an welche eine Kraft in ihrer Bewegung gebunden ist, heißt bekanntlich ein Gesetz. Man unterscheidet natürliche und menschliche Gesetze, ob man schon die leztern, insofern sie als positive und willkührliche Bestimmungen einer vernünftigen Beharrlichkeit und Zweckmäßigkeit ermangeln, besser Statuten und Ukasen nennen würde. Die natürlichen Gesetze theilen sich abermals in physische und metaphysische, und die letzteren in theoretische

und praktische. Das höchste praktische Gesetz des Willens, welches als Norm der Tugend gedacht wird, heißt das Sittengesetz. Die Stoiker nannten es die Lebensnorm (νόμος βιωτικὸς); bei Cicero heißt es die *ratio summa* insita in natura, quae iubet facienda et prohibet contraria (de legg. I, 6.). Man hat schon oft gefragt, ob es nöthig sei, ein solches Fundament unseres sittlichen Lebens zu suchen, und namentlich war Herder der Meinung, kein Streit sei unnützer, als der, welcher über das erste Princip der Sittlichkeit geführt werde (Adrastea B. I, S. 209.). Sichtbar wurde dieses Urtheil durch die Meinung veranlaßt, es komme bei der Tugend alles auf einen reinen Sinn für das Schöne, Gute und Edle an; das Raisonnement habe von jeher der Moralität mehr geschadet, als genützt; und zuletzt müsse man doch zu dem Satze des Apostels zurück kehren, daß das Sittengesetz dem Menschen in das Herz geschrieben sei (Röm. II, 15.). Nun kann man zwar nicht läugnen, daß es moralisch edle Naturen giebt, deren Element Unschuld und Liebe zu seyn scheint. Sie sind indessen selten; genauer beobachtet, bieten sie auch viele Unvollkommenheiten und Schwächen dar; ihre Tugend ist häufig nur Sache des Temperamentes und der Neigung, und muß daher erst durch die Vernunft geregelt werden, ehe sie auf sittlichen Werth Anspruch machen kann. Wehe dem Volke und Geschlechte, das nur von Gefühlen, oder von angeborner Gutmüthigkeit und Rechtlichkeit das Heil der Seelen erwartet! Eben so unläugbar ist es, daß die Einseitigkeit des

Verstandes dem Anbaue der moralischen Wissenschaft sehr geschadet hat. Jeder Sophist und Klügling bildet sich gern eine eigene Sittenlehre nach den Wünschen seines Herzens und beugt die Heiligkeit der Pflicht unter die Begehrungen seiner Lust. Allein das gilt auch von dem Glauben, von der Wahrheit, von dem Rechte und der Religion; es herrscht nun einmal in der Vernunftbildung und Verbildung jedes einzelnen Menschen eine sichtbare Individualität, die zu der Vollkommenheit des Ganzen gehört. Gerade darum arbeiten wir an dem großen Baue der Wissenschaft, daß Jeder unter ihr Obdach und Zuflucht finde. Was endlich das angeborne Sittengesetz betrifft, so spricht zwar Paulus von einer sittlichen Norm in unserem Herzen, aber auch von einer Thätigkeit des Verstandes, dieses Gesetz aufzufassen und anzuwenden (Röm. II, 15); und an einem andern Orte wird von diesem Gesetze so gesprochen, daß man wohl wahrnimmt, es setze einen idealisirten Zustand der Menschheit voraus (Hebr. VIII, 10.). Es lehrt ja schon die gemeinste Erfahrung, daß sich die Menschen die unsittlichsten Handlungen nach vermeinten Grundsätzen erlauben, und daß es ein irrendes Gewissen giebt z. B. bei Menschenopfern. Nur dann, wenn allen Menschen eine vollkommene Vernunft angeboren wäre, könnte man von einem angebornen Sittengesetze sprechen. Da wir aber nur mit der Anlage der Vernunft zur Welt kommen, so kann auch nur von der ersten Anlage unseres Gemüthes zur Sittlichkeit die Rede seyn. Billig verwirft man daher mit Kant die angebornen Ideen des Plato, Descartes und

Malebranche und schränkt sich auf die Behauptung ein, daß sich in unserem Gemüthe eine moralische Anlage finde, welche formal in der Idee der Einheit und Nothwendigkeit, materiell in der Idee des Absoluten, als dem Vorbilde unserer Handlungen, besteht. Genau hier liegt es aber dem Systeme ob, zu zeigen, wie diese Anlagen belebt und auf das Feld der Erfahrung angewendet werden sollen, damit die Pflicht nicht hier in einem kategorischen Imperative erstarre, und dort in dichterischen Träumen von Lust, Glück und Freude, mehr oder minder epikurisch, zerfließe. Es ist folglich eine bestimmte Aufgabe jeder, auch der christlichen Moral, wenn sie auf wissenschaftliche Haltung Ansprüche macht, die ersten Elemente der Sittlichkeit nachzuweisen, wie denn schon Arrian bemerkt hat, gerade das heiße philosophiren, daß man die Sittenregeln erforsche und sie zu begründen suche (*καὶ τὸ φιλοσοφεῖν τοῦτο, ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνας.* Dissertatt. in Epictet. l. II, c. 11.) Das ist aber nur nach einer kritischen Uebersicht der bisher in den Schulen aufgestellten Moralprincipien möglich. Untersuchungen dieser Art sind nicht nur wichtig zur Bildung des Scharfsinnes, sondern sie bewahren auch vor der Einseitigkeit in der Moral, welche noch schädlicher und verderblicher ist, als die Einseitigkeit in der Dogmatik. Die Schriften von Kiesewetter, Schwab, Dutenhofer, Garve und Wezel über den höchsten moralischen Grundsatz haben in dieser Lehre schon mannichfaches Licht verbreitet. Uns wird es gestattet seyn, früheren Ansichten gemäß, von der Eintheilung der Moralprin-

cipien in formale und materielle auszugehen und die wichtigsten derselben nach einer einfachen Classification kritisch darzustellen.

§. 31.

I. Formale Moralprincipien.

Wenn man die Sittlichkeit des Willens, unabhängig von jedem Gegenstande der Handlung, in seiner allgemeinsten Verbindung mit der Vernunft erforscht; so findet man die formalen Grundsätze der Moral. Hieher gehören die Regeln: handle consequent; handle frei und selbstthätig; handle nach einer Maxime, von der du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen werde.

Die erste Classe der Moralprincipien besteht aus formalen Regeln, das heißt, aus solchen Vorschriften, die nicht auf ein bestimmtes Object der Handlung, sondern auf die allgemeinste Modalität des Willens gerichtet, und eben daher aus ihr allein geschöpft sind. Man fragt hier nicht mehr, was wir wollen, sondern wie wir wollen; man entkleidet die Vernunft und beraubt sie aller Realität ihrer Ideen, um in ihrer leeren Form die gesuchte Tugend desto treuer und sicherer zu bewahren. Diese Grundsätze, welche durch gänzliche Abstraction von der Materie und dem eigentlichen Wesen des Guten und Bösen gefunden werden, hat Kant zuerst formale, oder formelle genannt, ob sie gleich lang vor ihm vorhanden und in den

Schulen der Sittenlehrer bekannt und üblich waren. Die wichtigsten derselben sind folgende:

1) Handle consequent. Das ist das alte Princip der Stoa: denn Zeno gebot zuerst, sich in seinen Maximen immer gleich zu bleiben, ζῆν ὁμολογουμένως (Krugs Geschichte der Philosophie alter Zeit. Leipzig 1815. S. 321. f.). Er nannte daher das Sittengesetz ὄρθος λόγος, recta ratio, und die Tugend die Zusammenstimmung des ganzen Lebens, ὁμολογία πάντος βίου. Erst Kleanth setzte der Regel Zeno's die Worte bei: ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ καὶ τῇ φύσει (*Stobaei* eclogae phil. et eth. ed. *Heeren* t. II, S. 132.) Nun wurde das Princip materiell und führte zu dem Grundsatze der Vollkommenheit, als dem Ziele alles vernünftigen Strebens der Natur. Die neueren Stoiker, namentlich Seneca, kehrten indessen zu der alten Formel Zeno's zurück und lehrten: *semper idem velle et nolle sapientia est* (epist. XX. vergl. IX. zu Ende.). Nach ihm faßten auch deutsche Sittenlehrer den höchsten Sittenkanon in der Formel auf: handle beharrlich; handle so, daß du nie die Einheit deines Bewußtseyns mit dir selbst verletzest. Da die sittliche Hoheit gerade darinnen besteht, daß die Menschen das geistige Leben immer anfangen, aber es niemals fortsetzen und zur Vollendung bringen; so sieht man ohne weitere Entwickelung dieses Systems, daß der stoische Grundsatz der Folgerichtigkeit auch in der Moral mit großer Achtung genannt werden muß.

2) Handle frei und selbstthätig. Handle

sey, daß du immer unabhängiger von der Natur und deiner Sinnlichkeit werdest, und auf diesem Wege zu einer unendlichen Freiheit gelangest. Handle frei um der Freiheit willen. Handle rein in deiner Identität, daß kein irdisches Verhältniß und kein irdischer Bewegungsgrund auf dich und auf deinen Willen einwirke. Das ist das Prinzip, welches Fichte (System der Sittenlehre. Jena 1798. S. 166 — 216.) auf den reinen Trieb seines Ichs gebaut hat, das sein absolutes Vermögen innerlich anschauet, und in diesem Anschauen sich zur Selbstthätigkeit treibt um der Selbstthätigkeit willen. Einer unserer gründlichsten Forscher, welcher Tiefe und Klarheit der Gedanken in einem hohen Grade zu verbinden gewohnt ist, klagt über die Unverständlichkeit dieser Lehre und über das peinliche Gefühl, welches ihm das Studium derselben verursacht habe (Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822. S. 989. f.). Dennoch ist Fichte's Sittenlehre, deren einzelne Parthieen mit großer Auszeichnung genennt werden müssen, noch ungleich deutlicher, als seine zweite moralische Hauptschrift, in welcher er seine früher vorgetragenen Grundsätze noch weiter zu entwickeln und aufzuhellen sucht (Anweisung zum seligen Leben, oder Religionslehre. Berlin 1806. 5te Vorlesung.). Hier betrachtet er das göttliche Daseyn als ein geistiges Licht, welches sich in fünf hellere, oder dunklere Strahlen spaltet. Demnach entstehen dann fünf Ansichten der Welt 1) als eines wirklichen, reellen Daseyns: 2) als eines Gesetzes der Ordnung für die Freiheit Mehrerer: 3) als der wahren und höheren Sittlichkeit, die

aus dem inneren göttlichen Wesen quillt und das wahrhaft Heilige, Gute und Schöne realisirt. Dieser Standpunct, meinte Fichte, sei dem Zeitalter so gut, als ganz verborgen: 4) die Ansicht der Religion, welche nichts Anderes ist, als die unmittelbare Erscheinung des innern Wesens Gottes in uns, als dem Lichte: denn Gott ist dasjenige, was der von ihm Begeisterte thut: 5) der Standpunct der Wissenschaft. Die Religion ist nur Glaube; die Wissenschaft hingegen hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen. Sie zeigt, wie sich das Eine in ein Mannichfaltiges und das Absolute in ein Relatives verwandelt." Fichte's früheres System ist auch in dieser Darstellung noch sichtbar; nur sind seine Strahlenbrechungen so dunkel und unklar, wie die Ströme der bekannten Guion, so, daß man kaum weiß, ob die metaphysische Mystik der deutschen Philosophie, oder die Gefühlsmystik der französischen Theosophie gegenseitig überboten wird.

3) Einen eigenen Weg hat Kant eingeschlagen, der sich um die Moral zu große Verdienste erworben hat, als daß wir nicht die Hauptideen seines Systems im Zusammenhange darstellen sollten. Es sind folgende:

a) Einen sittlich guten Willen zu finden, war längstens die Aufgabe aller Weisen. Man hat aber diese Aufgabe beständig verfehlt, weil man, um die Arznei recht kräftig zu machen, die Bewegungsgründe zum Guten allerwärts zusammensuchte. So entstand in unseren Compendien der Moral ein Bastard, der Allem ähnlich sieht, nur der reinen Tugend nicht. Jede materielle Moral ist die Euthanasie

der Tugend, denn die wahre Sittlichkeit muß nicht aus der Natur des Menschen, sondern aus der Natur eines vernünftigen Wesens überhaupt abgeleitet werden.

b) Ein vernünftiges Wesen hat einen Willen, das heißt, ein Vermögen, nach Principien zu handeln. Nun giebt es ohne Vernunft keine Principien; der Wille ist daher nichts anderes, denn praktische Vernunft. Die Vernunft ist aber praktisch, insofern sie durch sich selbst und unabhängig von der Neigung für den Willen eine allgemeine Causalität wird, die man das Sittengesetz nennt. Dieses Sittengesetz kann man den kategorischen Imperativ nennen, weil er unbedingt und nothwendig gebietet, es mag daraus folgen, was da will. Man kann ihn in folgenden Formeln ausdrücken:

Handle nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.

Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person jedes Anderen, jederzeit als Zweck, niemals blos als Mittel betrachtest.

Ein Wille, dessen Maxime mit diesem Imperative zusammenstimmt, und dessen Triebfeder einzig aus dem Gesetze genommen ist, heißt gut; denn gerade dadurch wird die Vernunft praktisch, daß sie den

Willen allein und ohne alle Beimischung der Sinnlichkeit bestimmen kann.

3) Wenn wir befugt wären, die Freiheit vorauszusetzen, so würde das Sittengesetz aus ihr als ein analytischer Satz fließen. Da wir aber dieses nicht dürfen, so ist der kategorische Imperativ ein synthetisch-praktischer Satz a priori, dessen Möglichkeit Schwierigkeiten hat. Sie beruht auf folgenden Puncten. Wille ist das Vermögen, nach der Vorstellung gewisser Gesetze sich zum Handeln zu bestimmen. Das, was dem Willen zum Grunde seiner Selbstbestimmung dient, heißt der Zweck desselben. Nun ist aber der Mensch, als vernünftiges Wesen, Zweck an sich, nicht allein er, sondern sein ganzes Geschlecht. Soll daher durch bloße Vernunft ein Gesetz des Willens gegeben werden, so muß es ein solches seyn, welches für alle vernünftige Wesen gilt. Der Gedanke einer allgemeinen Gesetzgebung wird folglich allgemein als Gesetz geboten; dieses Gesetz ist ein gegebenes Gesetz; es ist das einzige Factum der reinen Vernunft. Man vergl. Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785. S. 52. ff. f. Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788. S. 48 — 58.

§. 32.

Beurtheilung dieser Principien.

So richtig indessen alle diese Regeln im Allgemeinen sind, so sehr muß man doch an der wissenschaftlichen Brauchbarkeit jedes formalen Sittenkanons zweifeln, weil die Abstraction von dem

Objecte einer freien Handlung, im wirklichen Leben eine Abstraction von ihrer Moralität ist und folglich das ganze Sittengesetz in einen leeren Gedanken auflößt. Man kann daher consequent, frei und allgemeingültig handeln und dennoch dabei die Gewissenspflicht verletzen, welches nicht möglich wäre, wenn es allen diesen Principien nicht an der nöthigen Angemessenheit fehlte.

Die Entstehung formaler Principien wird sehr begreiflich, wenn man bemerkt, daß die materiellen Moralisten, wie z. B. Epikur, oft sehr einseitige Ansichten des höchsten Gutes aufstellten und dadurch den Gedanken veranlaßten, es sei am besten, von jeder Materie des Begehrens zu abstrahiren, wie das in der Logik geschieht, wo nur formale, aber keine wirkliche Wahrheit gelehrt wird. Das ist aber in der Moral nicht möglich, wo die Sittlichkeit der Handlung von der Vereinigung der Willensform mit dem guten Zwecke der That abhängt. Aus reiner Logik entsteht nie eine Geschichte und aus einem formalen Kanon nie eine ganz gute That. So wenig ein Gedanke, durch den ich nichts denke, ein wahrer Gedanke ist; eben so wenig ist der Wille, welcher nichts will, ein guter Wille. Die Tugendlehre ist ja eine Wegweiserin in das Land der Vollkommenheit und Seligkeit; sie darf sich also nicht damit begnügen, mir zu sagen, wie ich gehen soll, sondern sie muß mir auch zugleich andeuten, wohin ich gehen soll und worauf ich meine Bemühungen zu richten habe. Ich kann z. B. wohl mit Abicht und Anderen sagen:

handle vernünftig, achte die Vernunft, handle gewissenhaft, handle deiner Bestimmung gemäß. Frage ich aber weiter: was ist die Vernunft? so antwortet man mir: das Vermögen der Principien. Das Sittenprincip, handle vernünftig, sagt also nur so viel: handle dem Vermögen der Principien gemäß, und dreht sich identisch in dem engen Kreise veränderter Worte umher. So werden wir aus dem wirklichen Leben in den leeren Raum allgemeiner Ideen versetzt, in dem es uns an Kraft und Trieb zum Handeln gebricht. Wir abstrahiren von dem schönen und herrlichen Wesen der Tugend und verwandeln sie in eine kraftlose Schattenseele, die nicht mehr sprechen und wirken kann. Folgende Anmerkungen werden dieses deutlich machen:

1) Der Stoiker empfiehlt seine Homologie als den einzigen Charakter der Tugend. Nun ist es zwar richtig, was Schiller im Wallenstein sagt: Recht hat jeder eigene Character, der übereinstimmt mit sich selbst; es giebt kein andres Unrecht, als den Widerspruch. Diese Uebereinstimmung mit sich selbst sezt aber nothwendig das bessere Selbst als Fundament der Tugend voraus. Ohne diese Grundlage kann weder die absolute, noch die relative Consequenz ein wesentliches Merkmal der Sittlichkeit seyn. Der Teufel war nach der Bibel von jeher consequent, und demnach ein Lügner von Anfang (Joh. VIII, 44.). Nero war consequent in seiner Grausamkeit, und wurde dennoch als Tyrann ermordet. La Mettrie war consequent in seiner Theorie von der Nützlichkeit der Aderlässe, und starb nach einer

Indigestion demohngeachtet an der Beharrlichkeit in seinem Grundsatze. Auch der eigensinnige Bösewicht ist consequent, so lange ihm Freiheit gestellet wird, zu handeln; und dennoch fällt er zuletzt unter dem Beile der Gerechtigkeit. Hat aber nicht jede Festigkeit des Willens überhaupt, sondern nur die Festigkeit des guten Willens einen Werth; so ist es von selbst klar, daß das Wesen der sittlichen Güte außer den Grenzen dieses Princips gesucht werden muß.

2) Eben so einseitig ist der Fichtische Kanon der absoluten Freiheit und Selbstthätigkeit: denn

a) ist jede Handlung frei, die gute, wie die böse. Freiheit ist Bedingung der Tugend, nicht ihre reale Causalität.

b) Ist es unmöglich, daß sich der Mensch ganz von dem Einflusse seiner Sinnlichkeit losmache, weil er, als Geschöpf, von Kräften bewegt wird, die außer dem Bereiche seines Willens liegen. Gott allein ist ganz frei, weil er die Wurzel des Seyns und Lebens in sich selbst trägt. Die Freiheit des Menschen hingegen ist zwischen Vernunft und Sinnlichkeit getheilt; er kann folglich, so lange er in diesem Körper wandelt, von dieser Abhängigkeit nicht entbunden werden. Der Fichtische Sittenkanon ist dennach gänzlich überspannt.

c) Führt das Anschauen und Treiben des Ichs zur absoluten Selbstthätigkeit zum Mysticisen und zur Schwärmerei. Auch der Flagellant und der den Stachelgürtel in seine Lenden drückende Trappiste versucht es, sich von aller Sinnlichkeit loszureißen, abrr nicht mit

der Selbstthätigkeit der Vernunft und Weisheit, sondern der absoluten Thorheit.

d) Was endlich die fünffache Strahlenbrechung betrifft, die das metaphysische Prisma des Verfassers aus dem göttlichen Wesen ableitet; so müssen wir gestehen, daß wir für sie keinen Sinn und kein Auge haben. Wir vermögen nicht abzusehen, wie die Sittlichkeit aus dem Innern des göttlichen Wesens quellen kann, und noch viel weniger können wir der Behauptung beitreten, daß Gott nur durch das göttliche Thun des Begeisterten ein reelles Seyn gewinne. Nur so viel ist uns klar, daß sich der Panlogism und Pantheism hier in einem Puncte vereinigen, der alle Theologie und Religion durchschneidet, und zuletzt auch die Sittlichkeit, sofern sie Annäherung des Willens an eine wirkliche Gottheit außer und über uns ist, in ihrer Grundfeste erschüttert.

3) Selbst der Kantische Sittenkanon ist nur tauglich zu einem Rechtsgesetze, aber keinesweges zu dem höchsten Sittenprincip, denn er ist

a) unrichtig aus der Freiheit deducirt. Wenn ich nemlich schließe: weil ich will, daß Andere meine Freiheit achten, so muß ich auch sie behandeln, wie sie es wollen; so fließt diese Folge nicht aus der Freiheit, sondern aus dem Princip des Widerspruches, oder der Identität, also aus einem theoretischen Vernunftprincip, nicht aus einem praktischen.

b) Die praktische Vernunft, als Fundamentalidee dieses Princips, ist ein unsicherer und schwankender Begriff. Kant selbst dachte sich unter ihr in früheren

Jahren die pragmatische, empirische Vernunft und wollte sie durch das Studium der physischen Geographie bilden; in seinen späteren Schriften identificirt er sie mit der Freiheit und dem höheren Begehrungsvermögen; und wieder an einem andern Orte leitet er sie aus dem Ideale der reinen Vernunft her. Genau genommen ist aber die praktische Vernunft ein gesetzgebendes Vermögen, welches aus dem Grunde der Dinge ihren Endzweck herleitet, also auch von der Freiheit und dem Willen wesentlich verschieden.

c) Steht er mit der Neigung, die er vertilgen will, in einem ganz unnöthigen Kampfe, weil es auch eine vernünftige Neigung giebt, welche die Quelle der Sittlichkeit ist. Selbst unsere Liebe zu Gott und zur Tugend ist nicht ganz von sinnlichen Regungen frei, weil wir auch geistige Ideale nur in einem Bilde fassen können, welches unsere Gefühle reizt und in Thätigkeit versezt. Es kann folglich in der Moral nicht jede Neigung verwerflich seyn, sondern nur die unfreie, verblendete und leidenschaftliche.

d) Die Allgemeingültigkeit einer Maxime ist endlich nur ein Merkmal der Rechtspflicht, keinesweges aber der unvollkommenen und Gewissenspflicht. Es kann gar wohl allgemeines Gesetz werden, daß ich nur ein kärgliches Almosen gebe, einen armen Schuldner mit Strenge behandle, daß ich spiele und nicht spiele, dem Luxus entsage und ihn pflege. In der Lehre von den sogenannten Mitteldingen läßt uns diese Vorschrift ohne alle Leitung, und eben so in dem Abschnitte von den Eheverboten und den sogenannten Liebespflichten. Kant selbst gesteht in der Tugendlehre,

man könne hier das Gegentheil von dem, was das Gewissen gebietet, zwar als ein allgemeingültiges Gesetz denken, aber es nicht wollen; in der That kann man aber diese Pflichtwidrigkeit nur darum nicht wollen, weil das Gewissen dem Willen in diesen Fällen ein höheres Gesetz vorhält, als das nur in der Breite der äußern Freiheit schwebende Rechtsgesetz der kritischen Philosophie. Obschon also die Kantische Sittenlehre wegen ihrer Tiefe, Schärfe und Folgerichtigkeit mit der größten Achtung genannt werden muß; so ist sie doch zulezt nur eine Logik der Moral, die ohne Verbindung mit der lebendigen Idee des Wahren und Guten, oder der Elementaridee der Religion, keine wahre Besserung und Veredelung des Herzens bewirken kann. Man vergl. Meiners Geschichte der Ethik B. II, S. 128. ff. Schleiermachers Kritik der Sittenlehre S 183. ff. Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie S. 960. ff.

§. 33.

II. Materielle Principien: a) ästhetische.

Die materiellen Moralprincipien sind aus der Betrachtung des Gegenstandes unserer Handlungen geschöpft und theilen sich in ästhetische und idealistische. Die ersten gehen von der Sinnlichkeit, insofern sie die Empfänglichkeit für Empfindungen und Gefühle ist, als der Quelle der Sittlichkeit aus, und umfassen den Grundsatz des moralischen Gefühls, der eignen Glückseligkeit, und der Gemeinnützigkeit, welche

einzeln von brittischen und deutschen Sittenlehrern vorgetragen und geraume Zeit hindurch in der Moral nicht ohne Beifall vertheidigt worden sind.

Materielle Moralprincipien sind bekanntlich solche, welche irgend einen realen Zweck der Handlung zum Inhalte eines Sittenkanons machen, z. B. vervollkommne, veredle und beglücke dich. Man könnte sie eben daher auch reale Grundsätze, die formalen hingegen leere nennen. Wir theilen sie ein in ästhetische die aus sinnlichen Empfindungen und Gefühlen fließen, oder doch ihre Befriedigung zum Zweck haben, und in idealistische, welche wieder in rationale und supernaturalistische zerfallen. Unter den ästhetischen Grundsätzen verdienen besonders folgende unsere Aufmerksamkeit:

1) Handle deinem sittlichen Gefühle gemäß; folge dem Sinne des sittlichen Gleichgewichts; handle nach reiner Sympathie. Das sind die Principien der berühmtesten schottischen und englischen Moralisten aus dem vorigen Jahrhunderte. Shaftesbury in seinen Untersuchungen über Tugend und Verdienst (an *inquiry concerning virtue* et *merit* in s. charasteristics vol. II. Basler Ausg. v. J. 1790.) behauptete nemlich, es herrsche in dem menschlichen Gemüthe ein beständiger Kampf zwischen den selbstischen Neigungen des Egoismus und zwischen der Neigung des Wohlwollens gegen Andere. Zu den ersten rechnet der Verfasser Hang zum Vergnügen, Habsucht und Ehrgeitz; werden diese Neigungen nun zu mächtig, so arten sie in die Selbstsucht

aus, welche die wohlwollenden Neigungen unterdrückt und den Menschen zum Laster verführt. Die Natur hat uns daher, seiner Meinung nach, einen besonderen moralischen Sinn gegeben, der durch die Ausbrüche des Egoismus beleidigt wird und uns erinnert, unsere Selbstsucht auf die Bedingung einer gerechten Menschenliebe einzuschränken. Die Harmonie der Selbstliebe und des Wohlwollens nennt er Tugend, das Uebergewicht jener über dieses hingegen Sünde und Laster. Hutcheson suchte diese Theorie noch weiter zu begründen, indem er lehrte, der moralische Sinn sei ein Sinn für das Schöne; es besitze die menschliche Seele ein Vermögen, von den Handlungen Anderer angenehm und lieblich, oder unangenehm und widrig afficirt zu werden, abgesehen von allem Vortheil, oder Schaden, welcher hieraus für uns entspringe (an inquiry into the original of our ideas of beauty and virtus. Ed. 2. London 1726.). Hume unterschied das Gute und Böse nach dem Verhältnisse des Nützlichen zu dem nur Angenehmen, suchte das Wesen der Tugend in der Nützlichkeit der Handlungen und berief sich auf einen inneren Geschmack, oder ein Gefühl, welches das moralisch Gute und Böse billige, oder verwerfe (treatise on human nature, 3. B. 1740. später auch in s. inquiry concerning the principles of morale 1752.). Smith endlich in seiner lehrreichen, aber unsystematischen Theorie moralischer Empfindungen (theory of moral sentiments. Ed. 1. London 1759. ed. 6. 1790.), gründet die ganze Tugendlehre auf die Sympathie bei fremdem Unglücke und Leiden, und glaubt den natür-

lichen Sitz derselben in einem besonderen Gefühle zu finden, welches er das moralische nennt. Eine merkwürdige Stelle in dem Briefe an die Hebräer (V, 14. vergl. 1. Petr. III, 8.), scheint dieses Princip sogar zu dem Range eines christlichen zu erheben.

2) Handle so, daß du deine eigene Glückseligkeit beförderst. Das ist der Grundsatz der Eudämonisten, an deren Spitze Epikur steht. Alles Lebende, lehrte er, sucht Vergnügen und Wohlseyn (ἡδονή), und das muß auch das Ziel alles menschlichen Bestrebens seyn. Dieses Wohlseyn besteht aber nicht in der Lust der Thoren, sondern in der Schmerzenslosigkeit (ἀναλγησία), der Unerschütterlichkeit (ἀταραξία) und Gemüthsruhe (εὐφροσύνη), wo alle Leidenschaften verstummen und der Mensch einem stillen Selbstgenusse hingegeben ist (vita *Epicuri* in *Diogenis* Laert. apophthegmatt. l. X, c. 27.). Aristipp und die Cyrenaiker haben bekanntlich dieses System in üblen Ruf gebracht, und wenn mit ihnen noch ein neuerer Schriftsteller lehrt, daß alle Lebensfreuden auf den Geschlechtstrieb zurückzuführen seyen, (Darstellung eines neuen Gravitationsgesetzes für die moralische Welt. Berlin 1803.); so läßt sich der Unwille und die Verachtung wohl erklären, mit dem die Puristen von jeher dieses Grundsatzes gedacht haben. Es ist indessen der wahre Eudämonism von scharfsinnigen und edlen Männern nach ganz anderen Ansichten vertheidigt worden. Rochefoucault sagt: die Tugenden der Menschen verlieren sich in dem Interesse, wie die Flüsse in dem Meere, und nur das falsche Interesse kann Sünden und Laster

erzeugen (*Rochefoucault* maximes, num. 171. 253. eine Sammlung tiefer Gedanken, feiner psychologischer Bemerkungen und wahrhaft goldner Sprüche.). Es giebt keine Tugend, die den Menschen nicht glücklich macht, spricht Helvetius, darum lerne immer das wahre Vergnügen von dem falschen unterscheiden. Die Selbstliebe, schreibt Friedrich der Große, ist der Mittelpunkt aller Tugenden; unser Ich bleibt immer das Centrum unseres Empfindens, Denkens und Wollens. (Oeuvres ed. de Berlin t. II, S. 289.). Genieße, und bereite Genuß, ohne dir und Anderen zu schaden, erinnert Chamfort, das ist der Inbegriff der ganzen Moral (Maximes et pensées. Paris 1794, ch. 4.). Unter den Deutschen hat namentlich Zollikofer seine ganze Beredtsamkeit aufgeboten, den Unterschied des Glückes und der Glückseligkeit nachzuweisen, und diese mit dem N. T. (Luk. XVIII, 30. Joh. III, 15. 1. Tim. IV, 8. Jak. I, 25.), als das wesentliche Merkmal der Sittlichkeit zu bezeichnen.

3) Sei gemeinnützig: das ist der Imperativ, welchen Pufendorf zuerst unter den Deutschen aufstellte (De jure naturae et gentium. Francof. 1672. De officio hominis et ciuis. Ibid. 1673. ein Auszug aus dem vorhergehenden.). In demselben Sinne lehrte Helvetius, die Liebe zur Tugend sei das Verlangen einer allgemeinen Glückseligkeit (*Oeuvres*. Paris 1792. t. II. disc. II. chap. 4.). Allerdings hat dieser Gedanke etwas Anziehendes, weil er den selbstsüchtigen Eudämonism zu dem edlern Paneudämonism steigert. Leß und Michaelis in ihren Lehrbüchern der Moral traten daher als warme Ver-

theidiger dieses Princips auf und drückten es also aus: handle immer so, daß das Weltbeste dadurch befördert werde. Suche die ausgedehnteste Glückseligkeit zu befördern. Opfere lieber deinen eigenen Vortheil auf, als daß das Glück Anderer dadurch Gefahr leide. Man berief sich hier, wie überall, auf die Zustimmung des N. T. (Röm. XV, 2. Phil. II, 4.), und glaubte so die Großmuth und die heroischen Tugenden, welche der Eudämonism bedroht hatte, wieder in ihre Rechte eingesetzt zu haben.

§. 34.

Prüfung dieser Grundsätze.

Es leuchtet indessen bald ein, daß das moralische Gefühl eine undeutliche und unsichere Aeußerung der Vernunft ist, welche von allen Seiten einer weitern Zergliederung und Bestimmung bedarf; daß die Untersuchung nothwendig eine verkehrte Richtung nimmt, wenn man das Glück, welches der Tugend oft erst in weiter Entfernung folgt, mit der Quelle derselben verwechselt; und daß man endlich die Gemeinnützigkeit der Tugend weder immer verbürgen, noch sie in vielen Fällen ungerechten, oder doch unsittlichen Handlungen streitig machen kann.

Das erste Vermögen, welches der Mensch ausbildet, ist seine Sinnlichkeit; auf dieser Stufe der Bildung muß ihm daher die Tugend auch in sinnlicher Gestalt erscheinen, wenn sie ihn reitzen und anziehen

soll. Von der Denkart des gemeinen Weltmenschen an, welchem Tugendfreuden und Tafelfreuden vollkommen gleichbedeutend sind, bis zur Kalokagathie des Sokrates sind unendlich viele Stufen; aber die Grundsätze sind und bleiben dieselbigen, und haben also auch mit gemeinschaftlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Wir fangen unsere Prüfung

1) mit dem moralischen Gefühle an. Ohne Zweifel ist an diesem Grundsatze etwas Wahres; was bei den Thieren der Instinct ist, das ist bei dem noch ungebildeten Menschen das Gefühl; er fühlt das Wahre, Rechte und Gute, ohne sich diese Affection seiner Sinnlichkeit deutlich machen zu können, wie wir das namentlich bei dem zweiten Geschlechte wahrnehmen, dessen sinnlicher Tact für Anstand, Schönheit und Güte häufig viel richtiger und schneller entscheidet, als die oft schwankende und irregeleitete Dialektik des Mannes. Nicht ohne Grund empfiehlt daher das N. T. die Sympathie und ein geübtes Sittengefühl in den oben angeführten Stellen; auch lehrt die Erfahrung, daß die Bildung des Geschmackes mit dem moralischen Sinne in genauer Verbindung steht, was sich nicht erklären ließe, wenn es überhaupt kein sittliches Gefühl gäbe. In der Metaphysik der Sitten fragen wir aber nur, ob dieser Kanon zu einem höchsten Princip für die Wissenschaft tauglich sei? Dieses müssen wir nun bestimmt verneinen, weil

a) das moralische Gefühl kein Urvermögen unserer Natur, sondern ein gemischtes Vermögen ist, welches zur Hälfte aus der Empfänglichkeit des inneren Sinnes, zur Hälfte aus der Anregung unserer geistigen Thätigkeit besteht. Wie nemlich die Empfin-

dung eine Affection des äußeren Sinnes ist, die von einer körperlichen Berührung erzeugt wird; so ist das Gefühl eine Affection des inneren Sinnes, die aus einer dunklen Einwirkung des Verstandes und der Vernunft, und zwar immer durch die Vermittelung einer bildlichen Vorstellung, hervorgeht. Wir empfinden körperliche Schmerzen, Hunger und Durst, weil hier immer eine mechanische Causalität wirksam ist; das Schöne, Gute und Wahre hingegen, welches nur durch eine freie Causalität bedingt werden kann, fühlen wir, und zwar in eben dem Grade lebendig und innig, als die Idee jener Vollkommenheiten in unserer Seele noch tief in das Bild und Schema der Vorstellung eingehüllt ist, weil dieses, dem Grundsatze der Stetigkeit gemäß, den innern Sinn vielseitig zu berühren und zu ergreifen vermag. Wer daher innig fühlt, der denkt wenig, und wer, umgekehrt, hell und klar denkt, der fühlt wenig, wie das sofort aus der Vergleichung der Seelenstimmung des Mannes und des Jünglings bei dem Anblicke des gestirnten Himmels erwiesen werden kann. Es ist daher eines Philosophen unwürdig, die Wahrheit auf bloße Gefühle zu gründen, die, wie Schaam und Mitleid, nur eine provisorische Anordnung der Natur sind, bis die Vernunft zur Reife kommt. Davon gar nicht zu sprechen, daß das Vorhandenseyn eines allgemeinen Gefühls der Pflicht, des Wohlwollens, der Sympathie, oder der sittlichen Schönheit ganz unerweißlich bleibt.

b) Das Gefühl ist wandelbar und mannichfaltig, wie die Sinnlichkeit, die den individuellen Theil unseres Wesens ausmacht. Nichts ist verschiedener, als das Gefühl der Menschen von dem Schönen

und Häßlichen, dem Anständigen und Unanständigen, insofern es seinen Grund in der Dunkelheit der Vorstellung und der Empfänglichkeit des innern Sinnes hat. Dem Griechen erlaubte es die Knabenspiele, dem Spartaner den schlauen Diebstahl, dem Otaheiten den Kindermord, dem Britten den Negerhandel und den Verkauf seines Weibes auf dem Markte. Dafür verbietet es dem Quäker den Tanz, dem Pietisten das Spiel, dem Mennoniten den Eid, und dem russischen Popen die zweite Ehe. Soll nun der Ausspruch des Gefühls in der Sittenlehre entscheiden, so gilt die Stimme des Einen so viel, wie die des Andern, und wir finden nirgends feste und haltbare Grundsätze.

c) Ueberdies leitet uns das moralische Gefühl sehr oft falsch und führt uns über alle Grenzen der Pflicht hinaus. Ein sympathetischer Almosengeber wird dem weinerlichen Bettler seine Hand mit Freuden öffnen, den er abweisen sollte, und sie dafür dem wahren und verschämten Armen verschließen, den er kräftig zu unterstützen berufen ist. Ein mitleidiger Wundarzt ist gemeiniglich ein schlechter (omnis chirurgus immisericors esse debet: *Celsus* l. VII, init); ein sympathisirender Vater, Erzieher und Richter zittert, wo er zürnen, und weint, wo er züchtigen und strafen sollte. Das Princip des sittlichen Gefühls kann daher zwar in Vorlesungen über die Moral für das zweite Geschlecht, in Familiengemählden und Romanen einen gewissen Werth behaupten; in der klaren und wohlgeordneten Wissenschaft hingegen ermangelt es durchaus der Festigkeit und Tiefe, die den Denker befriedigen kann. Man vergl. Jakobs vermischte philosophische

Abhandlungen. Halle 1797. S. 209. ff. Meiners Geschichte der Ethik Th. I, S. 279. ff.

2) Der Eudämonism in allen seinen Formen war von jeher den Bedürfnissen sinnlicher Menschen angemessen. Man wird ja nicht behaupten, daß uns die Tugend unglücklich mache; vielmehr steht Sittlichkeit und Glückseligkeit in einer von Gott regierten Welt in einem wesentlichen Realnexus, so wie auf der andern Seite die Sünde immer ein Rechnungsfehler in dem Plane unserer Wohlfahrt ist. Dennoch ist das Glückseligkeitsprincip zu einem Sittenkanon ganz untauglich, weil es

a) das Wesen der Sittlichkeit von Grund aus verfälscht. Tugend wird gedacht als die Ursache der Glückseligkeit, und diese als ihre Wirkung und Folge. Wenn ich daher frage: wie kann ich glücklich werden? so ist die Antwort natürlich, wenn ich tugendhaft bin. Fragt man hingegen, wodurch kann ich tugendhaft werden? und ich antworte, wenn ich nach Glückseligkeit strebe; so ist die Antwort verkehrt, weil ich die Ursache aus der Wirkung und den Grund aus der Folge erklären will. Wer aus der Quelle trinken will, muß nicht stromabwärts gehen, und wer tugendhaft werden will, darf kein bloßer Wechsler mit der Sinnlichkeit seyn.

b) Das Princip der Moral soll ein Probstein der Sittlichkeit aller Handlungen, unter allen Umständen und zu allen Zeiten seyn. Das ist aber der Begriff des Glückes und der Glückseligkeit nicht, denn beide bezeichnen den sinnlichen Zustand

angenehmer Empfindungen; beide deuten auf etwas Wandelbares und Subjectives hin, weil jeder Mensch seine eigene Art hat, glücklich zu seyn. Der Geizhals in der Hütte und auf dem Throne fühlt sich glücklich in der Zählung seines Schatzes; der Leichtblütige in einer lustigen Gesellschaft; das empfindsame Weib an der Hand eines Schäfers, oder in dem Besitze eines neuen Romans; der jüngere Scipio fühlte sich ungemein ergözt als bloßer Zuschauer der lezten Feldschlacht zwischen Masinissa und den Karthagern, und Lucull verlebte seine glücklichsten Tage in dem Speisesaale Apollo. Alle diese Genüsse sind aber wandelbar und oft der Sünde näher, als der Tugend verwandt. Demosthenes sagt von dem Aeschines und seinen Freunden: *τῇ γαστρὶ μετροῦντες καὶ τοῖς αἰσχίστοις τὴν εὐδαιμονίαν* (de corona c. 91.): und Cicero bemerkt: *qui virtutem praemio metiuntur, nullam virtutem, nisi malitiam putant* (de legg. I, 18.). Si *honestum* propter *voluptatem* laudatur, *quae est ista laus, quae possit e macello peti, quae passeribus nota est omnibus* (de fin. II, 15.)? Wer also die Tugend nur nach dem Maasstabe der Lust mißt, verdient eher ein Weichling, oder Schwelger genannt zu werden, als ein Weiser.

c) Die edelsten Tugenden sind gerade diejenigen, deren Preis in weiter Entfernung liegt und oft durch schwere Leiden von der sittlichen Handlung getrennt ist. Sokrates im Kerker, Christus am Kreutze, die Märtyrer unter ihren Verfolgern mußten erst den bittern Leidenskelch trinken, ehe sie aus der Hand des

Richters die Krone des Siegers erwarten durften. Die eudämonistische Tugend führt daher geradezu in die Arme des Lasters und Verbrechens. Abraham wollte sicher im Lande Gerar wohnen; er gab die Sara für seine Schwester aus und überlieferte sie in das Serail des Abimelech (1. Mos. XX, 2. 12.). Der Gefangene des Acindynus kann sich durch die Einwilligung in den Ehebruch seiner Frau vom Tode retten; er wird ein Kuppler, dem Strange zu entgehen und lebt durch seine Schande. Der heil. Augustin selbst wagt es nicht, ihn zu verurtheilen (de sermone domini in monte I, 16.). Ein Princip aber, welches alle edle Tugenden vernichtet, kann unmöglich das wahre seyn. Vergl. Kants Kritik der praktischen Vernunft S. 46. ff. Pörschke's Einleitung in die Moral. Libau 1797. S. 64. ff.

3) Alle diese Bemerkungen gelten auch von dem Panteudämonism, der zwar edler, aber eben so unhaltbar ist, als das vorhergehende Princip: denn er führt

a) zur Ungerechtigkeit gegen uns selbst. Wenn ich als Familienvater mein Vermögen den Armen austheile, handle ich sehr gemeinnützig und dennoch unrecht. Wenn ich mich in meinem Amte durch gehäufte Arbeiten aufopfere, handle ich gemeinnützig und dennoch pflichtwidrig. Man muß überall erst gerecht handeln, ehe man gütig seyn will.

b) Es kann eine Handlung sehr gut und dennoch zunächst sehr schädlich seyn. Hätten die Schweitzer am 10. August 1792 ihren König verrathen

und die Tuilerien geräumt, so wäre vielleicht kein Mensch umgekommen; aber sie blieben als treue Wächter auf ihrem Posten, und es entstand eine blutige Niederlage.

c) Eine Handlung kann endlich sehr verwerflich und dennoch zunächst gemeinnützig seyn. Die Hinrichtung Jesu war ein Verbrechen, und dennoch wurde sein Tod ein Segen für die Menschheit. Der Mord Karls XII. war eine Freventhat, aber er wurde ein Gewinn für das erschöpfte Schweden. Der Nachdruck nützlicher Schriften ist nach Einigen ein Diebstahl, und in jedem Falle eine unedle Handlung; dennoch verdanken ihm Tausende ihre Bildung und Erleuchtung. Die Gemeinnützigkeit ist also zwar ein guter Maasstab, den Erfolg und die Wirksamkeit einer Handlung zu bestimmen, aber nicht das Wesen der Sittlichkeit überhaupt zu begründen. Vergl. Rapp über die Untauglichkeit der allgemeinen Glückseligkeit zum Grundsatze der Sittenlehre. Jena 1791.

§. 35.

b) Idealistische Principien: α) supernaturalistische und β) rationale.

Die idealistischen Moralgrundsätze suchen die Quelle der Sittlichkeit in einem Ideale der Vernunft, entweder der göttlichen, oder der menschlichen. Jene heißen supernaturalistisch, und sind von Tertullian bis auf Crusius in folgenden Regeln ausgesprochen worden: handle dem Willen Gottes gemäß; suche dein höchstes Gut in Gott; folge dem Beispiele Gottes; ahme das Beispiel Jesu nach. Diese nennt

man rational, und drückt sie in folgenden Formeln aus: strebe nach der höchsten Vollkommenheit (Wolf); handle nach dem Gesetze eines allgemeinen Werthes in der Vernunft (Fries); handle immer nach einer Maxime, die genau mit der Wahrheit zusammenstimmt (Wollaston.).

Eine zweite Gattung der materiellen Moralprincipien sind die idealistischen, welche irgend ein geistiges Gut in seiner höchsten Vollendung als das Ziel unserer sittlichen Bestrebungen aufstellen. Wird dieses außer uns in Gott, also jenseits der Grenzen der Natur gedacht; so ist das Princip supernaturalistisch. Hieher gehören folgende Regeln:

1) Handle dem Willen Gottes gemäß; unterwirf dich dem, was er gebietet, mit unbedingtem Gehorsam. Diese aus dem N. T. abgeleitete Vorschrift (Matth. VII, 21. XII, 50. 1. Theff. IV, 3. 1. Joh. II, 17), hat von Tertullian bis auf Crusius (Moraltheologie Th. I, §. 18. fl.), in der christlichen Sittenlehre mit siegender Gewalt geherrscht. Man pflegte nemlich das Reich Gottes mit einer menschlichen Monarchie zu vergleichen, in welcher der Wille des Oberhauptes Alles entscheidet; man hat sich namentlich auf die Natur der Pflicht, als einer beständigen Abhängigkeit des Willens von Gott berufen, und dabei die Erfahrung zu Hülfe genommen, daß der Mensch nur dann geneigt seyn werde, seinen sinnlichen Neigungen Grenzen zu setzen, wenn er in seinem heiligen Gesetzgeber auch seinen allwissenden und mächtigen

Richter verehre. Wenn man die christliche Moral als eine positive Wissenschaft betrachtet, und sich als Religionslehrer auf ihren praktischen Vortrag beschränkt; mag dieser Grundsatz auch hinreichen, die Tugend, als ein göttliches Leben, in ihrem ganzen Zusammenhange darzustellen.

2) Suche dein höchstes Gut in Gott; laß die göttliche Vollkommenheit das höchste Ziel deines Strebens und deiner Liebe seyn. Auch dieser Kanon ist biblisch (Psalm LXXIII, 28. 1. Joh. IV, 16.), und von Augustin, bis auf Zollikofer, namentlich in öffentlichen Religionsvorträgen, an die Spitze christlicher Tugenden und Pflichten gestellt worden. In der That kann man mit vollem Rechte von diesem Kanon wiederholen, was zur Empfehlung des vorhergehenden Grundsatzes gesagt worden ist.

3) Folge dem Beispiele Gottes; werde gut und vollkommen, wie er. Auch für diese Regel hat man Stellen des N. T. angeführt (Matth. V, 48. Luc. VI, 36. 1. Petr. I, 15. f.), und mit ihr die platonische Idee von der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, als dem höchsten Endzwecke aller Sittlichkeit und Religiosität, in mannichfache Verbindung gesetzt.

4) Ahme überall das Beispiel Jesu, des Sohnes Gottes nach. Diese Vorschrift ist, wie die übrigen, aus der Bibel abgeleitet (Joh. XIII, 15. 1. Petr. II, 21.), und auf die wesentliche Einheit Jesu mit dem Vater gegründet, die ihn einerseits von dem Loose der menschlichen Sündhaftigkeit befreiete (Hebr. VII, 26.), andererseits aber als Menschen durch Leiden

(II, 10.), und Gehorsam (Phil. II, 8.), im stetem und ununterbrochenem Streben nach sittlicher Vollendung (Joh. XVII, 23.) erhielt, so, daß wir durch den Wandel auf seiner Bahn am sichersten zur Gemeinschaft mit Gott erhoben werden (2. Petr. I, 4. 1. Joh. I, 7.). Es leuchtet von selbst ein, daß auch dieses anschauliche Ideal als Leitstern auf der Bahn der Sittlichkeit von dem entschiedensten Werthe ist, wenn es richtig aufgefaßt und angewendet wird (*Keil* de exemplo Christi recte imitando Lips. 1792.).

Die rationalen Principien fassen zwar dasselbe Vorbild der Tugend, nur innerhalb der Schranken unsers Bewußtseyns auf, so daß man sie, nach diesem Gegensatze, natürliche, oder naturalistische nennen könnte, wenn nicht der zweideutige Sprachgebrauch des Wortes Natur dieser Bezeichnung im Wege stände. Die wichtigsten Regeln dieser Classe sind folgende:

1) Strebe nach der höchsten Vollkommenheit, welche deiner Natur fähig ist. Das ist der Grundsatz, welchen Wolf aufgestellt und von der einen Seite mit dem Eudämonism, von der anderen mit dem Willen Gottes in Verbindung gesezt hat (philos. practica universalis t. I. §. 135. s. t. II. 1 — 40.). Auch Ferguson gründete sein Princip des Wohlwollens und der moralischen Billigung auf die Idee der Vollkommenheit und Vortrefflichkeit, welche sich verständige Wesen bilden und auf die sie bei jedem Ausdrucke des Lobes, oder Tadels Rücksicht nehmen (Institutes of moral philosophy. London 1769.). Reinhard drückt diesen Grundsatz also aus: handle so, daß du mit der

ganzen Realität, über die du gebieten kannst, deiner Bestimmung immer mehr Genüge leistest (christliche Moral §. 80.). Man scheint hier das Bild des körperlichen Wachsthumes auf die Seele übergetragen zu haben: was mich vervollkommnet, verbessert auch meinen Zustand; es kann also auch keine Handlung gut seyn, die nicht meine Vervollkommnung zum Zweck hat, eine Behauptung, deren allgemeine Richtigkeit sich kaum bezweifeln läßt.

2) Handle nach dem Grundsatze einer absoluten Werthgesetzgebung. Dieses Princip gründet Fries (Neue Kritik der Vernunft, Heidelberg 1807. Th. III, S. 88. f.), auf die Bemerkung, es gebe drei Regeln des Werthes in unserem Gemüthe: einen Werth der Glückseligkeit, den unsere Neigung auf einen Gegenstand sezt, einen Werth der Vollkommenheit, den ihm die Liebe giebt, und einen Werth der Sittlichkeit, den die Achtung bestimmt. Das Daseyn der Vernunft aber sei Zweck an sich und habe absoluten Werth, denn das ewige Wesen der Ideen begründe die Würde der Person, sobald der freie Wille darnach handelt; wir werden nur gut durch das Streben nach dem ewigen Gute. In diesem Sinne lehrt auch De Wette (christliche Sittenlehre, Berlin 1819. Th. I, S. 3.): „mit der Achtung des schlechthin Guten, das in sich selbst den unwandelbaren Zweck trägt, begegnet das Herz dem Glauben, oder der Ueberzeugung von der ewigen Wahrheit, und so entsteht in dem Menschen der Glaube an das höchste Gut, worin die Wurzel der Religion liegt. Diese gründet sich theils auf die Erkenntniß der

ewigen Wahrheit, theils auf das Gefühl des Herzens von dem ewigen Zweck der Dinge." Genauer, als es der Verfasser zu glauben scheint, steht mit dieser Ansicht das Princip in Verbindung:

3) Handle immer der reinen Wahrheit gemäß; handle immer nach einer Maxime, die einen vollkommen wahren und den Verhältnissen angemessenen Saz ausdrückt. Dieser Grundsaz ist zuerst von Cudworth (de aeternis justi et honesti notionibus: im syst. intell. ed. *Mosheim*. Lugd. Bat. 1773. t. II, 627.), dann von Clark (discourse conserning the unchancheable obligation of natural religion. London 1706. S. 60. f.), namentlich aber von Wollaston (the religion of nature delineated. London 1726.) ausführlich entwickelt und vertheidiget worden. Der Hauptfehler, den indessen der Leztere in der Apologie dieses Kanons beging, bestand darinnen, daß er die Wahrheit zu sehr von der Idee trennte, und sie, als empirischer Philosoph, zu genau an die Erfahrung knüpfte, wodurch er mit den gemeinen positiven Juristen, welche wohl wissen, was Rechtens, aber nicht immer, was Recht ist, in eine und dieselbe Verlegenheit kam. Sehr richtig bemerkt aber Schelling: alle Irrthümer des Verstandes entstehen aus einem Urtheil über die Dinge in ihrer Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität, und auch er wird begreifen und seinen Irrthum bekennen (Darstellung des wichtigsten Verhältnisses der Naturphilosophie zu Fichte's Lehre. Tübingen 1806. S. 34.).

§. 36.

Prüfung dieser Grundsätze.

Hier muß aber, was die theologischen Principien betrifft, zuvörderst rational ausgemittelt werden, was Gottes Wille und das höchste Gut seines Wesens sei, wenn wir uns bei ihrer Befolgung nicht den Gefahren des unsittlichsten Fanatismus aussetzen wollen; wie denn auch der Begriff des Beispieles Gottes in den richtigern Begriff seiner sittlichen Weltordnung aufzulösen, das Beispiel Jesu aber, wegen seiner historischen Individualität, auf die Erläuterung einzelner Pflichten zu beschränken ist. In Rücksicht der rationalen Grundsätze endlich, leuchtet es bald ein, daß Vollkommenheit und sittlicher Werth zwar nahe Folgen, aber nicht Gründe der Tugend sind, und daß auch dem Wahrheitskanon nach der ältern Ansicht Zweifel zur Seite gehen, deren Aufklärung seiner wohlverdienten Erhebung an die Spitze unserer Wissenschaft nothwendig vorangehen muß.

Bei der Prüfung der supernaturalistischen Principien bietet sich aus der Geschichte der Moral sofort die Bemerkung dar, daß die theologischen Grundsätze von jeher die haltbarsten und brauchbarsten waren. Da nemlich die höchste Vernunftidee die Idee Gottes, diese aber nicht leer, sondern in dem Wesen des Unendlichen lebendig und kräftig ist; so muß das reale Vorbild unseres Han-

delns und Strebens allerdings in der Ewigkeit gesucht werden, und muß uns dann, wenn es gefunden ist und richtig auf einzelne Verhältnisse des Lebens angewendet wird, immer sicher und untrüglich leiten. Diesem Suchen und Finden Gottes, welches der Apostel ausdrücklich zur Pflicht macht (Apostelg. XVII, 27.), muß aber nothwendig die strengste Analyse der göttlichen Idee in uns selbst vorangehen. Geschieht dieses nicht, so ist

1) das Princip des göttlichen Willens der Sittlichkeit äußerst gefährlich, weil es den blinden Glauben, den Aberglauben und die größte Schwärmerei begünstigt. Man denke nur an die Verirrung Abrahams bei der schon beschlossenen Aufopferung Isaaks (1. Mos. XXII, 2. ff.), an die barbarische Ausrottung der Kananiter (2. Mos. XXIII, 28. ff.), an die Steinigung des fleißigen Mannes am Sabbat (4. Mos. XV, 36.), an den Mord Agigs (1. Kön. XV, 32.), an die Grausamkeiten der Athanasianer gegen die Arianer, an die Greuel der Inquisition, an die blutigen Bekehrungen der Peruaner und Mexicaner, an die fanatische Ermordung Servets, an die Pariser Bluthochzeit und an das Gaukelspiel, welches Cromwell noch in den lezten Stunden seines Lebens mit vorgegebenen göttlichen Offenbarungen trieb (*Raguenet* histoire d'Olivier *Cromwell*. Paris 1691. am Schlusse.). Es ist eine zwar traurige, aber doch leider wahre Bemerkung, daß die furchtbarsten Verbrechen in dem Wahne göttlicher Befehle begangen und dann durch Absingung des ambrosianischen Lobgesanges gefeiert worden sind. Plato will daher, daß man erst wisse, was gerecht und heilig

sei, ehe man Gott ähnlich zu werden strebe (*Theaetet.* p. 121. ed opp. Bipont.), und die Apostel fordern, daß man zuvor den Willen Gottes prüfe, um nicht durch falsche Offenbarungen hintergangen zu werden (Röm. XII, 2. 1. Joh. IV, 1.). Vergl. Fichte's Kritik aller Offenbarung S. 102. ff.

2) Gleiche Beschaffenheit hat es mit der Vorschrift, daß man sein höchstes Gut in Gott suchen müsse. Für uns Menschen nemlich ist Gott immer nur eine Idee; wird nun diese von uns in einem unreinen Lichte aufgefaßt, so verfälschen wir auch den Begriff des höchsten Gutes und geben unserer Liebe eine falsche Richtung. Der Heide dachte sich seinen Zeus als einen mächtigen Wollüstling und bildete nach ihm sein höchstes Gut; der Israelite dachte sich seinen Jao, eifersüchtig und intolerant, und bildete hiernach seine Sitten; der Quietiste denkt sich Gott als ein stilles und ruhiges Wesen, und versenkt hiernach sein Herz in ein beständiges Schweigen. Offenbar müssen wir also erst die wesentlichen Merkmale des höchsten Gutes in der Vernunft suchen, ehe wir reflectiren können, daß sich dieses Ideal in Gott finde.

3) Die Hinweisung auf das Beispiel Gottes beruht theils auf einem offenbaren Anthropomorphism, weil jedes Beispiel eine individuelle Handlungsweise bezeichnet, die man nicht einmal auf die Natur, oder die Bewegung der Himmelskörper, geschweige denn auf den Schöpfer übertragen kann; theils wirkt Gott nicht wie Menschen, durch das Einzelne auf das Besondere und Allgemeine, sondern durch das Allgemeine auf das Besondere; theils sind endlich alle Wirkungen des

göttlichen Willens von seiner Weisheit abhängig, deren Gesetze folglich höher, als seine eigene Wirksamkeit sind. Es kann demnach hier nicht von einem Princip, sondern höchstens von einem untergeordneten und nur im Volksunterrichte brauchbaren Satze die Rede seyn.

4) Was endlich das Beispiel Jesu betrifft, so ist das Ideal des Eingebornen vom Vater, wie es Johannes aufstellt, als das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, allerdings normirend für alle unsere Pflichten. Diese Ansicht aber ist metaphysisch, und nicht historisch; denn Jesus folgte dem Willen seines Vaters (Joh. V, 28.), und war dem Gesetze unterworfen (Gal. IV, 4.); die engen Schranken der menschlichen Natur erlaubten ihm gar nicht, in seiner ganzen Vollkommenheit hervorzutreten (Kants Kritik der reinen Vernunft S. 598.); er konnte nur die Tugenden des Lehrers und Menschenfreundes, aber nicht die des Helden, des Regenten, des Geschäftmannes zeigen; und viele seiner Handlungen tragen das Gepräge einer Individualität, die an ihm weise und edel war, aber Jedem unter uns zum Fehler angerechnet werden würde (z. B. Joh. II, 4. Matth. XII, 34. XV, 23. XXIII, 33. Luk. XIII, 32. XXIII, 9.). Wir werden folglich auch hier auf Ideen zurückgewiesen, die sich in unserm eignen Bewußtseyn wieder finden. Man vergl. zu diesem ganzen Abschnitte die ausführliche und lehrreiche Schrift, Christus und die Vernunft, oder Gott in der Geschichte und im Bewußtseyn von C. A. H. Clodius. Zweiter Theil 1. und 2. Abschnitt. Leipzig 1822.

Kehren wir nun mit diesen Bemerkungen zu den rationalen Grundsätzen zurück: so müssen wir zwar

1) das Vollkommenheitsprincip mit der Achtung nennen, die ihm gebührt, weil jede Tugend den Menschen nothwendig seiner Vollendung näher bringen muß. Dennoch ist der Begriff der Vollkommenheit weiter, als der Begriff der Sittlichkeit und daher zu einem angemessenen Sittenprincip untauglich. Wir denken uns nemlich unter Vollkommenheit Vollständigkeit der Kraft, oder der Tauglichkeit zu Zwecken. Ich kann meine Sinnlichkeit, meinen Verstand, meinen Willen, mein Eigenthum und die Mittel zu meiner Glückseligkeit vervollkommnen. Nun ist mir aber in jedem Augenblicke nur eine Pflicht aufgegeben. Wenn ich daher fechte, reute, tanze, Clavier spiele, wo ich in meinem Berufe arbeiten sollte; so erwerbe ich mir zwar eine Vollkommenheit, aber diejenige nicht, auf die ich gerade jetzt durch meine Pflicht gewiesen bin. Davon nicht zu sprechen, daß es auch eine Vollkommenheit in losen und bösen Künsten giebt, die zwar Bewunderung, aber keine Achtung verdient. Das Princip der Vollkommenheit muß daher, wenn es sicher leiten soll, so gefaßt werden: strebe bei jeder Handlung nach einer wirklichen und pflichtmäßigen Vollkommenheit. Was aber für jeden Einzelnen, nach seiner Individualität und Persönlichkeit wahre Vollkommenheit sei, kann nur durch den Grundsatz der Wahrheit ausgemittelt werden, welcher die Quelle aller Ordnung und sittlichen Veredelung ist. Man vergl. Hofbauers

Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie, Dortmund 1799. Th. I, S. 92. f.

2) Noch viel unbestimmter ist das, was man von der Werthgesetzgebung der handelnden Vernunft, als dem letzten Kanon der Sittlichkeit gelehrt hat. Werth ist nemlich die Schätzung, mit der wir das messen, was unseren Wünschen und Bestrebungen entspricht; der Ausdruck des Werthes aber ist der Preis, welchen Kant willkührlich nur auf Gegenstände des Marktes hat einschränken wollen. Unläugbar haben Gesundheit, Eigenthum, Ehre, Kunst und Tugend einen Werth, weil man sonst alle diese Lebensgüter nicht mit einander vergleichen und sie unter sich höher stellen könnte. Hat aber die Tugend, wie man nicht bezweifeln mag, einen höhern Werth, als die vorhin genannten Güter; so muß der Grund dieser höhern Schätzung nicht aus dem noch problematischen und in jedem Falle identischen Gesetze des Werthes, sondern aus einem tieferliegenden Principe abgeleitet werden. Auch geht der Werth einer sittlich guten Handlung nicht voran, sondern er folgt ihr; das Wesen der Tugend kann daher aus ihm nicht deutlich erkannt werden.

3) Das Princip der Wahrheit endlich ist zwar auch in Deutschland von mehreren Philosophen in der Formel aufgestellt worden: handle immer nach deiner besten Ueberzeugung von dem, was wahr, recht und gut ist. Namentlich war Kant, ehe er das System der praktischen Vernunft vortrug, ein warmer Vertheidiger dieses Kanons (Jenisch Kritik der dogmatischen und idealistischen Religions-

und Moralsysteme, Leipzig 1804. S. 203.). Man hat indessen gefragt: was ist Wahrheit; was ist moralische Wahrheit; wie erkennt man das Wahre in moralischen Dingen; liegt in dem sittlichen Bewußtseyn nicht etwas Anderes, und Mehreres, als dieses; ist nicht Wahrheit das Princip jeder Wissenschaft; hält nicht jeder Philosoph sein Moralprincip für das einzig Wahre; und sagt dieser Grundsatz überhaupt mehr aus, als die leere Kantische Vernunfterkenntniß? Vergl. Stäudlins Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822. S. 804. und De Wette's christliche Sittenlehre Th. II, 2. Hälfte S. 360. Wohl hätte man auf alle diese Fragen antworten können: Wahrheit ist Realität des Denkens, moralische Wahrheit ist die beharrliche, aus dem Urseyn abgeleitete, im Gegensatze der empirischen; man erkennet sie an ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Grund und Endzweck der Dinge; harmonisch mit der Idee Gottes ist sie das höchste Moment unseres Bewußtseyns, durch welches die Pflicht erst möglich wird; alle Wissenschaften suchen einen Theil von ihr, die Moral aber ihr treues, ganzes Bild, damit überall ein reines Wissen das Vorbild unseres Handelns werde. Man würde ferner nicht zu viel sagen, wenn man behauptete, daß die Sätze: mein Moralprincip (z. B. der Glückseligkeit) ist wahr, und, die Wahrheit ist das höchste Sittenprincip, unmöglich von einem Denker verwechselt werden können; und eine leere Vernunfterkenntniß ist nur die abstrakte und formale, nicht aber die wirkliche und ewige Wahrheit, auf welche De Wette selbst (§. 35.) seinen Grundsatz der absoluten Werthgesetzgebung gebaut hat. Es haben sich aber die

Apologeten dieses Grundsatzes hierüber nicht weiter vernehmen lassen und folglich eine neue Deduction desselben nicht überflüssig gemacht.

§. 37.

Genauere Entwickelung des Grundsatzes der Wahrheit.

Da zulezt alle Künste und Wissenschaften in dem Dienste der Tugend stehen, so kann die Verschiedenheit dieser Ansichten nur beweisen, wie schwer es sei, die weit umfassenden Bewegungen eines sittlich guten Willens auf ihren lezten und allgemeinen Grundsaz zurückzuführen. Von dieser Erwägung geleitet können wir aber nur für folgenden Kanon entscheiden: achte handelnd die Wahrheit als eine göttliche Ordnung in der Natur und Vernunft; handle immer nach einer Maxime, die einen vollkommen wahren Saz enthält; laß dich in deinen Handlungen nie von Schein und Meinung, sondern immer nur von der Wahrheit leiten, die deinen Wirkungskreis umschließt. Jede Wahrheit, durch freie Thätigkeit des Willens realisirt, heißt Tugend; beide verhalten sich zu einander wie das Licht zu der Wärme; die Tugend ist daher zulezt nur eine, wie es nur eine Vernunft und eine Wahrheit giebt.

Wenn wir alle diese Imperative noch einmal überschauen; so werden wir mit leichter Mühe wahrnehmen,

daß sie nicht sowohl falsch, als vielmehr einseitig und unbefriedigend sind. Aus der rein epikureischen Schule sind nicht minder gute Menschen hervorgegangen, als aus der Stoa, und Zollikofers Schüler haben nicht Ursache, den Jüngern Kant's furchtsam aus dem Wege zu gehen. Der ganze Streit über die verschiedenen Formeln des Sittengesetzes führt daher zulezt nur auf die Frage von ihrer comparativen und absoluten Allgemeinheit und von den mannichfaltigen Ansichten des höchsten Gutes zurück und ist im populären Vortrage der Moral von keiner entscheidenden Wichtigkeit. In der strengen Wissenschaft ist es indessen keineswegs gleichgültig, ob wir uns zu diesem, oder jenem Grundsatze bekennen; es muß vielmehr hier, damit wir auf geradem Wege zum Ziele kommen, der Horizont unserer Forschungen durch folgende Sätze begrenzt werden:

1) Jeder Mensch hat, als Zeitwesen, einen bestimmten Anfangspunkt seiner eigenen Thätigkeit. Dieser Punct ist der Moment seines Erwachens zum Bewußtseyn seiner selbst, oder zur Freiheit. Alles, was er ohne Freiheit thut, ist moralisch null und kein Gegenstand unserer Untersuchung.

2) Der Mensch, als Zeitwesen, kann in jedem Momente nur eine freie Handlung vollenden; denn wer Alles mit einemmale will, der will nichts. Nun ist aber die Zeit nichts Anderes, als die zusammenhängende Reihe der Weltveränderungen, oder die stufenweise Entwickelung der Naturordnung. Der Gebrauch der Freiheit kann also nur darinnen bestehen, daß der Mensch in jedem

Momente ein bestimmtes Was in dieser Ordnung will, oder nicht will. Jeder Moment des freien Handelns ist folglich eine bestimmte Aufgabe für jeden einzelnen Menschen in seiner Ordnung und auf seiner Bahn, Etwas zu thun, oder nicht zu thun.

3) Der Mensch als freies Wesen steht unter der Vernunft, oder dem Vermögen der Ideen. Sein Wille soll folglich aus der Natur in steter Richtung zum Ideale aufstreben. Nun führt aber jeder Zeitmoment entweder durch Empfindungen, oder durch Gedanken einen bestimmten Antrieb zum Handeln herbei, dem der Mensch folgen, oder den er abweisen kann. Das Sittengesetz kann also nur gefunden werden durch eine Reflexion der Urtheilskraft aus der Naturordnung, in welcher er lebt, auf das Absolute, als das Ideal, dem er zustrebt, oder durch einen Kanon des Willens, der das Einzelne und Vollendete zu einem gemeinschaftlichen Endzwecke verbindet. Wer einen dieser drei Sätze leugnet, oder nicht klar durchschaut, für den giebt es keine Moral, als Wissenschaft.

Nach diesen Voraussetzungen entscheiden wir für den Kanon der Wahrheit, oder der vernünftigen Realität des Denkens, welche die empirische Wahrheit, oder die Wirklichkeit des Thatbestandes der Handlung, mit der idealen, oder der Regel derselben, zu einem Ganzen verbindet. Jene bezieht sich nur auf eine richtige und lautere Erkenntniß des Gegenstandes der Handlung, welche zur Sittlichkeit unerläßlich ist, weil die meisten Thorheiten daraus entstehen, daß die Menschen nicht wirkliche, sondern

erträumte Objecte unter die Regel der Pflicht stellen, wie das in der Wollust, Feindschaft, dem Zorn, der Trunkenheit und der Begierde des Luxus täglich geschieht. Nothwendig entsteht hieraus eine falsche Schlußfolge, und aus dieser eine unsittliche That; daher der ehemalige Greifswalder Theologe Schlegel nicht ganz Unrecht hatte, wenn er das Moralprincip vertheidigte: handle so, daß du dich immer von einer lauteren und deutlichen Erkenntniß der Gegenstände deines Willens leiten lassest. Aber diese Erkenntniß, über die auch Wollaston nicht hinausgieng, bildet immer nur der Untersatz, welchem der Obersatz als Regel der Handlung, nothwendig vorangehen muß. Diese fließt aber nur aus der idealen Wahrheit, welcher nicht allein mit der logischen die Einheit und Allgemeinheit, sondern auch das Absolute, oder das Vorbild eines vollendeten Seyns, und durch dasselbe die Nothwendigkeit seiner Realisirung, eigen und wesentlich ist. Auch dann, wenn der Mensch nichts von Gott wüßte, würde er doch die höchste Vernunftidee, sobald sie nur einmal klar in sein Bewußtseyn eintritt, für keine Chimäre, sondern für die Norm jedes geordneten Seyns, also auch für die Quelle seiner Pflicht halten müssen. Hat er aber auf dem Wege des Glaubens Gott, als seinen Schöpfer und Vater gefunden, so verwandelt sich die ideale Wahrheit in die religiöse, weil das vollendete Seyn Gottes nun ein wirkliches Vorbild seines Willens wird, dem er auf der ihm bereiteten Bahn der Natur nun in allen Verhältnissen des Lebens zuzustreben berufen ist. Die Vernunft-

moral und die religiöse fallen also hier in einem Lichtpuncte zusammen und vereinigen sich in der Wahrheit, als einer vernünftigen und von Gott bestimmten Ordnung des Denkens und Handelns zu einem Grundsatze, dessen Anwendbarkeit überall einleuchtet. Man richte nach ihm die Maxime, jede Nothlüge ist erlaubt. Dieser Satz ist grundfalsch: denn die Lüge ist ja eine freie Handlung, welche nicht erzwungen werden kann. Noth und Lüge sind disparate Begriffe, die sich in der Verbindung von selbst aufheben. Die wahre Maxime des sittlich denkenden Menschen ist folglich diese: vor dem Richterstuhle deines Gewissens ist überall keine Nothlüge zulässig. Man beurtheile nach unserem Grundsatze ferner die Maxime: die Vielweiberei ist nicht pflichtwidrig. Dieser Satz ist abermals falsch: denn die Erfahrung lehrt, daß sich die Zahl der Geschlechter im Ganzen gleich ist. Hat nun jeder mannbare Mensch ein Recht auf die vernünftige Befriedigung des Geschlechtstriebes, so ist nur der Satz wahr: ohne die Rechte Anderer zu beleidigen kannst du zu gleicher Zeit nur mit einer Frau in der Ehe leben. Man entscheide endlich nach unserer Regel über die Maxime: der Concubinat ist pflichtmäßig. Dieser Satz ist vollkommen irrig vor dem Richterstuhle des Gewissens, weil die vernünftige Geschlechtsverbindung nur möglich ist unter der Bedingung treuer Liebe, in welcher das Wesen der Ehe besteht. Daß nun dieses Princip das einzig sichere und treffende sei, erhellt

1) aus der Abhängigkeit des Willens von der Vernunft. Der Wille, als solcher, ist ein vollziehendes Vermögen; jede vollziehende Gewalt setzt eine gesetzgebende voraus. Nun ist aber ein Gesetz nur dann

vernünftig, wenn es mit dem Grunde eines Dinges seinen Endzweck verbindet, oder die theoretische Wahrheit in die praktische verwandelt. Die Sittlichkeit kann also, ihrer Natur nach, nichts Anderes seyn, als die Realisirung einer vernünftigen Idee durch freie Thätigkeit des Willens.

2) Aus der Natur der Sünde. Das Wesen jeder Sünde besteht darinnen, daß sich der Handelnde einen Irrthum, oder eine Unwahrheit zum Vorbilde des Willens wählt. Die erste Sünde entstand aus dem Abfall von der Wahrheit zur Lüge (Joh. VIII, 44.). Wenn daher die Apostel ein sündhaftes Geschlecht bekehren wollen; so fangen sie immer damit an, es aus der Finsterniß an das Licht zu führen (Apostelg. XXVI, 18.). Aufgeklärte und einsichtsvolle Menschen sind zwar nicht immer gut, weil sie ihrer Ueberzeugung oft zuwider handeln; aber dumme und unwissende Menschen, wenn sie von der natürlichen Güte des Herzens verlassen werden, sind immer boshaft, störrig und nichtswürdig (meine Abhandlung hierüber in dem Magazin für christl. Prediger. B. VI. St. 1. S. 1. ff.) Ist aber die Sünde unstreitig ein realisirter Irrthum, so kann auch die Tugend nichts Anderes seyn, als realisirte Wahrheit.

3) Aus der allgemeinen Anwendbarkeit dieses Grundsatzes auf das wirkliche Leben. Alle oben beurtheilte Sittenregeln führen in einzelnen Fällen mehr, oder weniger, irre; aber getrost kann man jeden Gegner unseres Princips auffordern, auch nur einen Fall anzugeben, wo ein Mensch unsittlich handeln würde, wenn seine Maxime der Wahrheit gemäß ist. Besser zu

handeln, als übereinstimmend mit unserer innersten Ueberzeugung, ist schlechterdings unmöglich. Ohne objective Wahrheit aber giebt es keine volle Ueberzeugung; denn der subjective Schein der Meinung ermangelt immer der Gewißheit und Zuversicht, und kann also auch nur eine Ueberredung bewirken, die von dem vollen Maaße einer gründlichen Ueberzeugung (πληροφορία τῆς πίστεως) weit verschieden ist.

4) Aus der Verschiedenheit der Pflichten nach den persönlichen Verhältnissen der handelnden Individuen. Es ist ein bekannter Satz: wenn zwei dieselbe Handlung vollbringen, so ist sie nicht mehr dieselbe. Wer schwimmen kann, ist verpflichtet, einem in den Strom Gefallenen beizustehen; wer das nicht kann, würde thöricht handeln, wenn er die Rettung des Anderen ohne Hoffnung versuchen und sich noch selbst in augenscheinliche Gefahr stürzen wollte. Hier entscheidet allein die subjective Wahrheit der Maxime, die in der Lehre von den Gewissenspflichten so oft persönlich und individuell ist.

5) Aus dem genauen Zusammenhang dieser Regel mit der Religion. Wahrheit ist nemlich, materiell gedacht, Harmonie der Erkenntniß mit der Vernunft, welche durch die Reflexion aus dem Gegebenen auf die höchste Idee entsteht. Nun ist aber die höchste Vernunftidee die Idee Gottes. Die Wahrheit ist folglich unläugbar Gottes Ordnung, so, daß der auch den heiligen Willen Gottes erfüllt, welcher der Wahrheit gemäß handelt. Jede tiefbegründete Moral muß daher zuletzt eine religiöse seyn.

6) Das Princip der Wahrheit vereinigt das Gute und Brauchbare aus allen übrigen Sittenregeln. Es verwandelt das moralische Gefühl in deutliche Begriffe; es ist die Quelle persönlicher Vollkommenheit und Glückseligkeit; es hat die größte Allgemeingültigkeit, weil jeder Vernünftige der Wahrheit huldigt; es führt uns einer unendlichen Vollendung zu, weil das Absolute der Träger aller Wahrheit ist: es zeigt uns endlich bestimmt die Ordnung an, in der wir die Güter des Lebens erwerben und mittheilen sollen. Was wir in diesem ganzen Abschnitte einzeln und zerstreut sehen, finden wir hier in seinem vollen Inbegriffe. Wer die Grenzen der Sittlichkeit enger gezogen wissen will, der vergißt, daß die Moralität so weit reicht, als das Wollen, das Wollen so weit, als das Denken, und daß es für das Denken kein sicheres Gesetz giebt, als das Vorbild eines vollendeten Seyns.

7) Die Wahrheit, nicht im gemeinen empirischen, sondern im idealen Sinne (veritas summa, optima, maxima), wird in der heiligen Schrift durchaus als die Summe aller Pflichten betrachtet (Psalm XLIII, 3. CXIX, 86. 142.). In dem vierten Buche Esra (V, 34 — 41.), erklärt Serubabel vor dem Darius die Wahrheit für die Königin der Welt. Jesus lehrt (Matth. VI, 22.), wenn das Auge des Geistes klar sei und die Wahrheit erkenne, so seien alle unsere Handlungen gut. An einem anderen Orte lehrt er (Joh. III, 21.), die Wahrheit thun sei das Wesen religiöser Tugend, weil sie allein den Menschen von der Herrschaft des Irrthums und der Sünde befreie

(VIII, 34.); Gott heilige uns durch die Wahrheit (XVII, 17.); und sein Lieblingsapostel schreibt, darinnen bestehe seine Freude, daß seine Kinder in der Wahrheit wandeln (3. Joh. 4.). Alle oben verzeichnete Merkmale, Freiheit, Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit vereinigen sich in diesem Grundsatze, und keine Predigt ist erbaulich, in der die erklärte und bewiesene Wahrheit nicht angewendet und zur Quelle der Pflicht erhoben wird. Ohne den Grundsatz der Wahrheit sind alle erbauliche Predigten ein Räthsel.

8) Die grössesten Weisen aller Zeiten haben sich zu diesem Princip bekannt und es gegen die Einwürfe der Dialektik und Partheisucht immer wieder siegreich vertheidigt (meine Programme: von dem Gesetze der Wahrheit als höchstem Moralprincip. Göttingen 1803.). Wir setzen den dort gesammelten Zeugnissen nur noch folgende mit Auswahl bei. Pindar nennt die Wahrheit eine Königin, hoher Tugend Anfang (ἀρχὸς μεγάλας ἀρετᾶς, ὤνασσ' ἀλάθεια: opp. ed. *Heyne* 2. tom. III, p. 91.). Epänet erklärte die Lüge für die Ursache der Sünde (*Plutarch.* Lacon. apophth. opp. et Reiske t. VI, p. 824.). Die Weisheit des Aristoteles als intellectuelle Tugend (Krugs Geschich. der Philos. alter Zeit S. 262.), und die Betrachtung der Wahrheit als erster Theil der Tugend nach Seneca (in duas partes dividitur virtus, in *contemplationem veri* et actionem: ep. 94.), treffen genau damit zusammen. In falscher Lehre, spricht Luther, hört auf Gewalt, Gehorsam und Liebe (Walch. Ausg. f.

Werke Th. XV, S. 2294.). Das Gute und Wahre, sagt der mystische Swedenborg, sind der Inbegriff der Schöpfung; sie finden sich in allen geschaffenen Wesen und können nur zusammen bestehen; einzeln ist nichts gut und nichts wahr, weil sich beides in allen Wesen auf das Innigste zu vereinigen strebt (Abrégé des ouvrages d'Em. *Swedenborg*. Stockholm 1788. S. 336.). Nur die wahre, aus dem Urwahren hervorgehende und zu demselben zurückführende Erkenntniß, bemerkt Reinhold, nur das vor den Augen haben Gottes in der Wahrheit kann in dem gebrechlichen Menschen die übermenschliche Kraft ausmachen, die das Wesen der Tugend ist. Die wahre Freiheit ist, nach Schelling, im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntniß empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eigenes Gefühl gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig ist (Philos. Schriften. B. I. Landshut 1809. S. 477.). In einem Zeitalter, worin das Gute und das Wahre für zwei verschiedene, einander oft im Wege stehende Dinge gehalten werden, bemerkte Jakobi, muß Alles wider einander laufen (Minerva für das Jahr 1817. S. 276. vergl. über die göttl. Dinge. Leipzig 1811. S. 91.). Außer der äußeren Wahrheit, heißt es endlich in einer der neuesten Schriften, giebt es noch eine innerliche, und die hat der Herr gemeint, als er sich den König der Wahrheit nannte. Diese innerliche Wahrheit ist, wie mir vorkommt, der Grund alles Guten und giebt die Weisheit, die vor Gott gilt (Gedanken einer frommen Gräfin. Quedlin-

burg und Leipzig 1822. S. 201.). *) Dieses Zusammenstimmen weiser und guter Menschen aus allen Zeiten und Schulen über die erste Quelle der Sittlichkeit (vergl. die ersten Grundsätze der Ethik dargestellt von Buchner. Landshut 1808. Kleins Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen. Rudolstadt 1811. S. 108. fl.), berechtigt uns von Neuem, unsern Grundsaz mit den Worten eines scharfsinnigen Denkers zu wiederholen: „jede Idee entspringt aus der Richtung des endlich freien Wesens zum Schöpfer. Was der Mensch, aus Sinnentäuschung und Wahn emporsteigend, höchste Wahrheit nennt, das nennt er, von seiner endlichen Sphäre des Handelns und ihrer Gebundenheit emporstrebend, die höchste Güte.“ (Köppens Darstellung des Wesens der Philosophie. Nürnberg 1810. S. 215.)

Dritter Abschnitt.

Agathologie, oder von dem höchsten Gute.

§. 38.

Einleitung.

Durch die Vollendung des Sittengesetzes entsteht ein Gut, als approximativer Theil des höchsten Gutes, welches die Alten als die Seele der ganzen Moralphilosophie betrachteten. Epikur, die cynische Schule, die Stoa und Plato kommen, bei aller Verschiedenheit ihrer Ansichten, doch

darinnen überein, daß es sich hier um die Bestimmung des Menschen, also um die höchste Aufgabe der wahren Lebensweisheit handele. Wir können daher die Agathologie um so viel weniger mit Stillschweigen übergehen, weil sie mit der wichtigen Lehre von dem Endzwecke der Welt und dem Wesen der Religion in unzertrennlicher Verbindung steht.

Die Erörterung des Sittengesetzes führet unmittelbar zu dem Gute, welches durch die Befolgung desselben bewirkt wird. Jeder Gesezgeber hat einen Endzweck seiner Legislation; wenn daher unsere Vernunft Gottes Bild ist, so muß sie nicht allein das höchste Gesez, sondern auch das höchste Gut enthalten, oder den Inbegriff aller Weltzwecke, die sich Gott bei der Erziehung vernünftiger Wesen vorgesezt hat, und die sie selbst durch freie Thätigkeit des Willens realisiren sollen. Die alten Philosophen Griechenlands und Roms nannten es *ἄριστον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*, das *ἀγαθὸν ἀκρότατον*, das *τέλος τῶν πρακτῶν*, finis bonorum, summum bonum. Cicero erklärte diese Lehre für den Mittelpunct der ganzen Philosophie: qui de summo bono dissentit, de tota philosophiae ratione dissentit; hoc enim constituto in philosophia constituta sunt omnia (de *fin.* V, 1.). In der That ist auch in ihr die ganze Bestimmung des Menschen enthalten (Ephes. IV, 1.); sie unterrichtet uns über die Absicht unseres Seyns, Denkens und Wollens; sie hält uns ein Ziel vor, in dem sich alle unsere Bestrebungen und Wünsche vereinigen. Bei den Griechen und Römern war daher die moralische

Teleologie eine der geschätztesten Wissenschaften; wir würden den Untergang der Schriften eines Zeno, Chrysipp, Kleanth, und anderer Stoiker über diesen Gegenstand, als einen großen Verlust beklagen müssen, wenn uns nicht Cicero in der angeführten Schrift von den Endzwecken ihre wichtigsten Gedanken aufbewahrt hätte. Unter den Kirchenvätern ist diese Lehre von Lactanz (de vita beata, und de opificio Dei.), Augustin (de civitate Dei l. XIX.), und Theodoret (de providentia serm. X.), unter den Neueren aber, als Untersuchung der menschlichen Bestimmung, von Jerusalem, Spalding, Fichte und Gruber mit Auszeichnung behandelt worden. Da indessen nichts leicht so verschieden ist, als die Art, wie die Menschen glücklich und selig seyn wollen; so lassen sich die großen Abweichungen der Philosophie in dem Laufe dieser Untersuchung wohl erklären. Schon zu Augustins Zeiten zählte man ihre Theorieen von dem höchsten Gute nach Hunderten, und wenn dieses in unseren Tagen weniger der Fall ist, so muß der Grund hievon nur in der häufigen Vernachlässigung dieser Materie gesucht werden. Folgende Theorieen der alten Philosophie sind die wichtigsten:

1) Epikur suchte sein höchstes Gut in der Schmerzenslosigkeit, der Ataraxie und Gemüthlichkeit. Man erkennt hier bald den philosophischen Weichling, der nur genießen, aber nicht handeln und wirken will. Sein Himmel ist ein Paradies der Dichter, aber nicht der Weisen und Edlen.

2) Antisthenes und Diogenes, beide Cyniker, stimmten für die Unabhängigkeit von öffent-

lichen Geschäften, für eine freie Speculation, und einen mäßigen, naturgemäßen Genuß der Sinnlichkeit. Lieber Wahnsinn, als Wollust (μανείην μᾶλλον, ἢ ἡσθείην, nach Diogenes von Laerte in s. Leben), sprach der erste, und der andere bat sich von dem macedonischen Alexander die einzige Gefälligkeit aus, daß er ihm aus der Sonne gehen möge. Als er einen Knaben aus der Hand vom Bache trinken sah, warf er das Trinkgefäß weg, das er noch mit sich führte, und verwandelte die Hand in einen Becher. J. J. Rousseau näherte sich in Kleidung, Stolz gegen die Großen und Liebe zur Einfalt der Sitten (tomber á quatre pattes) unter den Neueren diesem Ideale am meisten, obschon nicht ohne periodische Vorliebe für die Vergnügungen des Luxus und geselligen Umganges. Unstreitig ist auch der Mensch nicht zum Aufenthalte in den Wäldern, sondern zum geselligen Leben und Wirken bestimmt, weil sich nur hier seine Talente entwickeln und seine edelsten Tugenden reifen können.

3) Nach den Stoikern bestand das höchste Gut in der Vernunft, Affectlosigkeit und Harmonie des Willens mit sich selbst. Erst die spätere Stoa nahm in diesen Begriff die Glückseligkeit als etwas Zufälliges auf, was Leib und Seele zusammenhalte (extremum animi et corporis, nach Cicero.). Auch Seneca in seiner kleinen Schrift vom seligen Leben sezt daher zwar den wesentlichen Charakter des höchsten Gutes in den Selbstgenuß eigener Vollkommenheit, bemerkt aber doch zu gleicher Zeit, daß der Mensch nur glücklich werden könne, wenn

er den Genuß der Außenwelt durch Vernunft heilige, ein Zusaz, welcher den Begriff der ältern Stoa von dem höchsten Guten sichtbar eweitert.

4) Plato endlich kennt kein höheres Gut, als die Wahrheit; der Mensch soll sich unaufhörlich zu Ideen aufschwingen; er soll das Urbild alles Seyns in stiller Ruhe betrachten; Vernunft und Gefühl sollen in schönem Einklange wirken; selbst in dem künftigen Leben soll die Seligkeit des Weisen darinnen bestehen, daß er die Wahrheit bei den Göttern in ihrem schönsten Glanze erblicke. Es leuchtet von selbst ein, daß dieser contemplative Zustand von dem thätigen Leben abzieht und zulezt zur idealen Schwärmerei führt. Man vergl. Buhle's Geschichte der Philosophie Th. IV, S. 25. f. Wolle's praefatio ad *Antoninum* S. 17. ff. und Clodius allgemeine Religionslehre. Leipzig 1808. S. 217. ff.

§. 39.

Agathologie der Bibel.

Die heilige Schrift geht von dem Satze aus, daß die ganze Schöpfung Gottes gut und untadelhaft sei. Sie unterscheidet jedoch äußere, oder sinnliche Güter, welchen sie nur einen bedingten Werth zugesteht; innere, oder Güter des Gemüthes, die in der Erkenntniß, Vollendung des sittlich Guten und seiner Belohnung bestehen; Jesum in seinem verklärten Zustande, als Ideal der sittlich veredelten und beglückten Menschheit; und Gott selbst, als den Inbegriff und Geber des höchsten

Gutes, der in der Ordnung seines Reiches alle seine Geschöpfe zur höheren Vollkommenheit und Seligkeit erziehen will.

Es ist eine Grundlehre der Bibel, daß die Welt von Gott gut geschaffen, und daß Alles in ihr heilsam ist, wenn es zu den Zwecken gebraucht und benützt wird, welche Gott verordnet hat (1. Mos. I, 31. Weisheit Salom. I, 14. Sirach XXXIX, 39. f. 1. Tim. IV, 4.). Der dualistisch-rabbinische Satz, daß durch die Sünde der ersten Menschen die ganze Lichtwelt von einem bösen Princip der Finsterniß durchdrungen worden sei, ist daher als ganz unbiblisch und unvernünftig abzuweisen. Nur Paulus spricht einmal von dem traurigen Loose der sinnlichen Menschheit (Röm. VIII, 20. f.), aber mehr das Bessere hoffend, als die Gegenwart verschmähend, oder verdammend. Ohne den Uebergang von dem Niedrigen zum Höheren würde für uns kein Fortschritt zur höheren Vollkommenheit möglich seyn. Diese Stufenfolge der Güter wird uns aber in der Schrift, und namentlich im N. T. deutlich genug bezeichnet. Es unterscheidet nemlich

1) äußere Sinnen- und Lebensgüter, רכסים, עשׁר. ὑπάρχοντα, βιωτικὰ (Pred. Sal. VI, 2. Matth. XIX, 22. Luk. XII, 15. 1. Kor. VI, 3. 1. Joh. III, 17.), wozu Reichthum, Vergnügen, Ehre, Gesundheit und irdische Besitzungen gehören. Der Gebrauch derselben wird im Allgemeinen keinesweges verworfen; es heißt nur von ihnen, daß sie hinfällig und vergänglich seien (2. Petr. III, 11. 1. Joh. II, 17.), dem Willen durch ein heftiges Verlangen nach ihnen eine

falsche Richtung geben (Matth. XIX, 24. Ephes. II, 3. 1. Tim. V, 6.), und den Mangel an sittlicher Güte auch durch ihre höchste Fülle nicht ersetzen können (Matth. XVI, 26.).

2) Innere persönliche Güter des Geistes und Herzens (πνευματικὰ, τὰ ἄνω, ἀληθινὰ, ἐπουράνια.). Hierher gehören Erkenntniß der Religionslehre, oder der himmlischen Weisheit (Matth. VI, 33. Ephes. I, 3.), Liebe, oder Vollendung des Guten durch fromme Werke (1. Kor. XIII, 13. 1. Petr. II, 12.), und die religiöse Freude, welche eine Folge der Billigung unseres Gewissens ist (Röm. XIV, 17. Joh. I, 25.). Den Besitz dieser Güter zusammen genommen nennet das N. T. einen Schatz für den Himmel (Matth. VI, 20. Hebr. X, 1. 34.), weil er, als ein Kleinod des innern Menschen, ihm in die Ewigkeit folgt.

3) Jesum, nach seinem höheren Zustande, als das Ideal der in Gott veredelten und verklärten Menschheit (Joh. XVII, 22. f.). In ihm findet sich nemlich die Weisheit, als das höchste Licht des Geistes (Joh. I, 9. XIV, 6. 1. Kor. I, 30.), die sittliche Vollendung des Willens durch Thätigkeit, Gehorsam und Leiden (Röm. X, 4. Phil. II, 8. Hebr. II, 10.), und die beiden entsprechende Herrlichkeit und Verklärung (Joh. XVII, 5. Phil. II, 9. III, 21. Hebr. VII, 26.). Es ist schwer, in diesen Grundzügen die drei wesentlichen Merkmale des höchsten Gutes der ganzen Menschheit zu verkennen.

4) Das höchste Gut in Gott, der Quelle aller Vollkommenheit und Seligkeit. Von ihm heißt

bestimmt, er sei allein gut (Matth. XIX, 17.), lein wahrhaftig, heilig und selig (Joh. XVII, 3. 17. . Tim. I, 11. VI, 15.), alles Gute und Vollkommene mme von ihm (Jak. I, 17.), und namentlich habe er es durch Jesum die höchsten Geistesgüter mitgetheilt Joh. I, 17. III, 15. Ephes. I, 3.). Unstreitig gehört aber zu den Vorzügen des Christenthums, daß es ns diesen Reichthum moralischer Vollkommenheiten lottes näher geoffenbaret hat (Röm. XI, 33. 1. Kor. I, 7.).

Aus diesen Bemerkungen wird klar, daß die christ-che Sittenlehre von der stoischen und epikureischen gleich weit entfernt ist. Von jener, weil sie die Sinnengüter icht verachtet, sondern sie als den Uebergang zu höheren nd bleibenden Gütern darstellt (Luk. XVI, 11.); von ieser, weil sie das höchste Gut nicht in äußerem Sinnen-eiz, sondern in der Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste ucht (Röm. XIV, 17.). Eben so unläugbar ist es aber uch, daß die christliche Moral das sittliche Gesez mit dem urch seine Befolgung zu bewirkenden Gute in die ge-naueste Verbindung sezt und den Unterschied des wahren nd des Scheingutes mit großer Anschaulichkeit darstellt Jak. I, 9. f.). Die Grundsäze einer vollständigen gathologie sind daher im N. T. so bestimmt und deutlich orgetragen, daß eine weitere Erwägung derselben der vissenschaftlichen Sittenlehre nicht erlassen werden kann.

§. 40.

Kantische Lehre von dem höchsten Gute.

Wie schwer es indessen sei, auf diesem Gebiete ie Begriffe mit voller Klarheit und Bündigkeit zu

entwickeln, lehrt noch die Theorie Kants von de[m] höchsten Gute, der unter den neueren Weltweise[n] diesen Gegenstand unstreitig mit großem Scharfsin[n] behandelt hat. Nach ihm soll nemlich das höchst[e] Gut des Urwesens in Heiligkeit und Seligkeit, das höchste Gut der vernünftigen Schöpfung in der Annäherung an beide, das höchste Gut des Menschen aber in einer fortschreitenden Tugend und Glückseligkeit bestehen, und die Harmonie dieser mit jener soll den Glauben an Unsterblichkeit und die Existenz Gottes als wesentliche Bedingung nothwendig machen. Es ist aber nicht nur dieser Beweis für Gottes Daseyn einseitig und eigennützig; sondern man vermag auch nicht abzusehen, wie die Heiligkeit Gottes, bei ihrer Abhängigkeit von der Weisheit, als absolute Eigenschaft an die Spitze der übrigen Attribute des höchsten Wesens gestellt wird; und selbst in dem menschlichen Gemüthe ist die Glückseligkeit keinesweges so scharf von der Tugend abgeschnitten, wie es der Urheber der kritischen Philosophie behauptet.

Unter den deutschen Philosophen hat Kant die Lehre von den Lebensgütern mit ausgezeichnetem Scharfsinne und einer sichtbaren Vorliebe für das stoische System erörtert. Er unterscheidet das höchste Gut in Gott, das Ideal desselben für die vernünftige Schöpfung, und für den Menschen, als einzelne Person.

1) Das Ideal des höchsten Gutes, personificirt in Gott gedacht, ist ihm eine solche Intelligenz, in welcher der moralisch-vollkommenste Will[e]

mit der höchsten Seligkeit verbunden ist. Gott, als der höchst-Gute, ist die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt, insofern sie mit der Sittlichkeit im genauen Verhältnisse steht. Demnach besteht das höchste Gut in Gott

a) aus der Heiligkeit, oder der vollständigen und nothwendigen Uebereinstimmung seines Willens mit dem Sittengesetze. Diese Eigenschaft, als Erhabenheit über jede Einschränkung durch praktische Gebote, oder als Einheit der subjectiven Maxime mit dem objectiven Gesetze, muß als das erste Attribut des höchsten Wesens gedacht werden.

b) Aus der Seligkeit, oder dem selbstgenügsamsten Wohlseyn, welches in der vollkommensten und von äußeren Gegenständen gänzlich unabhängigen Selbstzufriedenheit begründet ist. Kant nennet dieses das selbstständige und ursprüngliche höchste Gut (summum bonum originarium). Aus ihm fließt

2) das höchste Gut der Welt und vernünftigen Schöpfung (summum bonum deriuatum). Gott, als ein gutes Wesen, ist seiner Natur nach, mittheilend; er wollte daher seine eigene Vollkommenheit auch außer sich wirklich machen und schuf darum eine Welt, welche die Annäherung an seine heilige und selige Natur zum Endzwecke hat. Nun können aber alle vernünftige Creaturen, und namentlich die Menschheit, die nur als ein kleiner Theil der intelligenten Schöpfung zu betrachten ist, die Schranken der Endlichkeit, folglich auch der Abhängigkeit und Passivität, nie ganz abwerfen, sondern sich der reingeistigen Vollendung Gottes nur durch ein unendliches

Fortschreiten aus der Zeit zur Ewigkeit annähern Diese Annäherung, in den obigen Beziehungen gedach heißt aber Tugend und Glückseligkeit, und beid in Harmonie bilden, das höchste Gut des geistigsinnliche Weltalls.

3) Der Mensch, als Individuum, ist nur ei Theil des Ganzen. Seine Vernunft fordert von ih Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, seine Sinnlichke aber Vergnügen und Wohlseyn, weil ihr kein ird scher Reiz Genüge leistet, sondern nur die Seh sucht nach neuem Genusse weckt. Fortschreitend Tugend und Glückseligkeit in Harmoni sind daher das höchste Gut der Person. Ve stehen wir nun unter der Glückseligkeit einen Zustand wo es uns, als sinnlichen Wesen, nach Wunsch un Willen geht; so gehört sie zur Sinnenwelt und steh folglich nicht in der Gewalt des Menschen. Er kann als Intelligenz und freies Wesen zwar seine Pflich erfüllen und sich der Glückseligkeit durch sittliche Verdienst würdig machen; sein Glück hingege selbst zu schaffen, übersteigt seine Kräfte. Soll dahe für den Menschen überhaupt ein höchstes Gut möglic seyn, so muß er ein künftiges Leben und das Dasey eines gerechten Gottes, der ihn nach seiner sittliche Würdigkeit belohnt, als Bedingungen der Gültigke des Sittengesetzes voraussetzen. Unsterblichkeit der See und die Existenz Gottes sind also nothwendige Postula der praktischen Vernunft. Vergl. die Kritik de reinen Vernunft S. 595. f. der praktische Vernunft S. 198. ff.

Wenn uns diese Darstellung unwillkührlich an di

Worte Pascals erinnert, daß Gott kein Gegenstand des Verstandes, sondern des Herzens sei; so findet sie auch ihre Bestätigung in den Worten Jesu: wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz (Matth. VI, 21.). Die Vernunft würde in dem Menschen gar nicht erwachen, wenn ihn das Herz nicht über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaustrüge und gleichsam nöthigte, seine Idee von Gott verständig auszubilden. Sie klärt sich in eben dem Verhältnisse auf, als wir das vernünftige Ziel unserer Wünsche, oder unser höchstes Gut deutlich in das Auge fassen. Dennoch vermißt man in der Kantischen Theorie von ihm

1) die nöthige Deduction der Heiligkeit Gottes aus der höheren Idee der Weisheit. Es wird vorausgesezt, sie sei eine nothwendige Uebereinstimmung seines Willens mit dem Sittengesetze, das heißt: der Freiheit und praktischen Vernunft in Gott. Zu gleicher Zeit wird angenommen, die Weisheit Gottes sei die vollkommenste Kenntniß des höchsten Gutes. Nun steht entweder die Weisheit unter der Heiligkeit; dann ist der Verstand Gottes dem Willen untergeordnet, und wir haben alle leitende Ideen für die Entwickelung der göttlichen Eigenschaften verloren. Oder die Weisheit steht, wie in dem menschlichen Gemüthe, der Heiligkeit voran: dann ist diese nicht mehr Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze, sondern mit der Kenntniß des höchsten Gutes. Nun müssen wir auch die Gottheit zuerst als vernünftig, oder als ein Wesen denken, welches in dem Besitze der reellsten Ideen ist, deren Harmonie Wahrheit heißt. Die Wahrheit bezogen auf den Willen ist Weisheit, die Vollendung der höchsten

Weisheit Heiligkeit, und das Bewußtseyn beider Seli keit, oder lebendiges Bewußtseyn der eigenen Vollendun Fließen aber die einzelnen Merkmale des höchsten Gut so in Gott zusammen, so erscheint die Darstellung d Heiligkeit, als eines kategorischen Attributes, unstatth in der Moral, wie sie denn auch in der Glaubensleh gefährlich werden und leicht zu einer unbedingten Erwä lung führen kann.

2) Das Streben nach geistlich=sittlich Vollendung wird unbedenklich als höchster Endzw der vernünftigen Schöpfung in den moralischen We plan aufgenommen. Nur nennt man das mit Unre ein Streben nach Sittlichkeit, da die subjecti Sittlichkeit, oder Tugend, selbst ein Streben nach Vo kommenheit ist. Es kann ferner dieses Streben ni durch einen kategorischen Willensimperativ, sondern dur ein aus der höchsten Vernunftidee hervorgehendes Ges der Weisheit geregelt, folglich auch nur durch vorh gehende, theoretische Vernunftbildung möglich werde Ueberdieß ist die Tugend nicht bloße Würdigkeit, so dern Fähigkeit, Empfänglichkeit, ja der geistig re Keim der wahren Glückseligkeit selbst, so, daß einer moralischen Weltordnung diese zu jener nicht e als etwas Fremdartiges hinzukommen darf, so dern daß sie vielmehr aus ihr sich gleichartig entwicke weil die Tugend aus der Welt der Freiheit schöpferisch die Sinnenwelt einwirkt und dadurch zur reinen Freud quelle wird. Der abschneidende Dualism der Kantisch Moral ist eine ihrer größten, zuletzt dennoch aus d Mangel geistiger Penetration hervorgegangenen, Unv kommenheiten und Gebrechen.

3) Selbst in Beziehung auf das höchste Gut des einzelnen Menschen kann nicht eingeräumt werden, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit Gegenstände aus zwei wesentlich verschiedenen Welten seien. Schon im Bewußtseyn sind sie, wie Ursache und Wirkung, wie Aussaat und Erndte verbunden. Wir können nicht an religiöser Einsicht und Bildung zunehmen, oder eine andere sittlich gute That vollenden, ohne daß unser innerer Sinn von der Selbstbilligung des Gewissens angenehm afficirt und ein Gefühl des Werthes in uns erzeugt werde, welches die Seele der wahren Glückseligkeit ist. Die Freuden der Wahrheit, der geübten Kraft, der Mittheilung, der Freundschaft, der Berufstreue sind gerade die reinsten und edelsten, und bringen häufig, wenn nur die gute That zur vollen sittlichen Virtuosität herangereift ist, auch Gesundheit, Wohlstand und Ehre, als natürliche Früchte hervor. Der von dem Unglücke der leidenden Tugend hergeleitete Einwurf ist hier mehr blendend, als treffend. Sokrates wurde nicht unglücklich durch sein Verdienst, sondern durch die Schuld seiner Richter, die ihm den angemessenen Preis seiner Handlungen raubten. Die unreife Tugend ist sich selbst noch bitter, und kann oft erst in der Hitze der Prüfung und Anfechtung mild werden. Man kann daher immer im Allgemeinen den Satz aufstellen: wie in Gottes Welt keine Wahrheit ohne Seyn und Object ist, so ist in ihr auch keine Tugend ohne Glückseligkeit, und beide sind durch den göttlichen Willen teleologisch, wie Ursache und Wirkung verbunden. Pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate seiungunt. *Cicero* de offic. l. III. c. 28.

4) Hiernach ist es denn auch ein Gewinn für di Wissenschaft, wenn das Kantische Postulatargument fü Gottes Daseyn und die Unsterblichkeit der Seele in eine besseren und folgerichtigeren Form aufgefaßt wird. De Glaube an einen Gott, der uns nur Zahlung leiste wenn die souveräne Sittlichkeit auf ihn eine bestimmte An weisung stellt, an einen Gott, der auf unsere Freiheit auf unseren Geist und unsere Tugend nicht einzuwirke vermag, dieser der Vernunft abgetrozte Glaube kann un möglich den Verstand befriedigen und das Herz erwärmen Ist er doch schon ungleich fester und unerschütterlicher i dem Bewußtseyn des Menschen gegründet; die Welt außer ihm, die Idee des Absoluten, das Verlangen nach eine unendlichen Vollkommenheit und Seligkeit, fordern un dringend und unwiderstehlich auf, an einen Gott und ei künftiges Leben zu glauben. Ich bin nicht und mag nic seyn, sagt Jacobi, wenn Er nicht ist; mit unwide stehlicher Gewalt weiset das Höchste in mi auf ein Allerhöchstes in und außer mir; zwingt mich, das Unbegreifliche zu glauben in mir un außer mir, aus Liebe durch Liebe. Vergl. Meiner Geschichte der Ethik Th. I. S. 88. f. Hofbauer Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände d Moralphilosophie, Dortmund 1799. Th. I. S. 159.

§. 41.

Von den Lebensgütern überhaupt.

Wenn wir nach dieser Vorbereitung den We eigener Forschung von Neuem beginnen; so finde wir, daß man überhaupt dasjenige gut nenne

was den Neigungen eines lebenden Wesens zusagt. Die Mannichfaltigkeit dieser Neigungen lehrt uns bald Güter der Natur, der Empfindung, des Geistes und Herzens unterscheiden. Jene beiden heißen sinnliche, diese vernünftige Güter. Für Thiere und sinnliche Wesen ist die Befriedigung der Lust, als eines natürlichen Sinnenreitzes ohne Zweifel ein Gut; vernünftige Wesen hingegen können das wahre Gut nur in der freien Realisirung der Idee finden. Es ist aber der Mensch ein vernünftig-sinnliches, oder vermischtes Wesen; er bedarf also beider Arten von Gütern. Da nun sowohl der Erwerb und Genuß, als die Mittheilung derselben nur durch freie Handlungen möglich ist, die als solche unter dem Sittengesetze stehen (§. 30.); so wird auch die Sittlichkeit derselben nun denkbar seyn, wenn er die Rangordnung der Lebensgüter kennt und in jedem Momente des freien Handelns gerade dasjenige Gut realisirt, auf welches ihn die Pflicht in seiner persönlichen Stellung hinweiset. Er betritt dann, obschon beschränkt als Zeitwesen, dennoch den Weg zu dem unendlichen Ziele des höchsten Gutes, oder zu dem Ideale des Guten, unter welchem alle einzelne Güter, wie einzelne Wahrheiten unter der Idee des höchsten Seyns, enthalten sind.

Wollen wir den vorhin bemerkten Irrungen ausweichen; so wird es vor Allem nöthig seyn, die Begriffe genauer zu bestimmen und daher das Gut und die Güter von dem höchsten Gute in einer stufenweisen Approximation

zu unterscheiden. Man kann aber im Allgemeinen sagen, gut sei das, was nach den natürlichen Anlagen eines lebenden Wesens begehrungswürdig ist. Gott thut den Menschen und den Thieren wohl, sagt der Psalmiste, und in seinem Lichte sehen wir das Licht (Psalm XXXVI, 6 : 10.). Diese Güter sind aber offenbar verschiedener Art, je nachdem ein lebendes Wesen nur organisch, oder zugleich vernünftig ist. Im ersten Falle sind sie Gegenstände, die einen, der Natur angemessenen, sinnlich angenehmen Reiz hervorbringen, wie z. B. gute Speisen, Getränke, Ruhe, Gesundheit, deren frohes Gefühl man dann erst schätzen lernt, wenn man es eine Zeitlang entbehren mußte. Die Alten nannten sie *σομφέροντα*, *χρήσιμα* (*Aristoteles* de moribus l. I. c. 5.), *utilia*, *commoda*, *bona naturalia* (*Cicero* de fin. l. IV. c. 21.), und wir bezeichnen sie mit dem Nahmen der Annehmlichkeiten und Vergnügungen des Lebens, oder des sinnlichen Wohlseyns. Im zweiten Falle hingegen sind diese Güter Vorzüge des Geistes und Herzens, welche durch freie Thätigkeit des Gemüthes errungen werden. Hieher gehören Weisheit, Grosmuth, Liebe, Willensstärke und alle Vollkommenheiten, die den innern Menschen bilden und veredeln. Die Alten nannten sie *προηγμένα*, *ἀγαθὰ λογικὰ* (Zeno apud *Diogen. Laert.* VII, I, 55.), *honesta* (*Cic.* l. e.), *bona moralia*; im N. T. werden sie himmlische Güter genannt (Matth. VI, 21. Ephes. I, 3. Hebr. VIII, 5.). Wären wir nun nur Thiere, oder organische Wesen, so würden wir uns auch mit den natürlichen Gütern begnügen

und kein anderes Wohlseyn begehren, als Genuß und Ruhe, was denn auch häufig genug von vornehmen Weichlingen geschieht, und worauf es zuletzt auch Rousseau antrug, wenn er wollte, daß unser Geschlecht den Vollkommenheitstrieb verläugnen und sich auf den Genuß der Naturfreuden einschränken soll. Aber ob uns schon die Sinnlichkeit in diesen animalischen Zustand herabzieht, der unserer natürlichen Trägheit so sehr zusagt; so hat doch der Schöpfer dafür gesorgt, daß wir aus dieser Niedrigkeit herausgedrängt und zum Erwerbe höherer Güter angetrieben werden. Armuth, Bedürfniß, Uebel, Schmerzen, Wißbegierde und Ehrgeiz, führen uns unablässig aus dem Gebiete des Organismus und der Sinnlichkeit empor in das Gebiet der Freiheit, und laden uns ein, dem inneren Menschen die Güter der Unsterblichen anzueignen. Alle Sinnengüter erfreuen nur eine Zeit lang, und die höchste organische Lust verwandelt sich zuletzt in Gleichgültigkeit und Ueberdruß. Die Güter des Gemüthes aber sind nicht nur eines beständigen Zuwachses fähig, sondern fordern uns auch durch immer neue Reitze zu ihrem Erwerbe auf. Wer daher wahrhaft tugendhaft werden will, der muß sich zuvor über die Stufenfolge der Güter (scala bonorum et finium) belehren lassen, damit er sich der Gemeinheit entschlage und zum reinen Seelenadel emporstrebe. Wir unterscheiden also

1) Güter der Natur, die wir ohne unser Zuthun erhalten und nur vernünftig gebrauchen und anwenden sollen. Hieher gehören: Gesundheit, ein frohes Temperament, Schönheit Körperkraft, Anlagen und Talente. Von diesen Gütern ist nur der Gebrauch

verdienstlich, nicht aber der Besitz, weil er nicht i
unserer Gewalt steht (Matth. VI, 27.).

2) Güter der Empfindung und des Ge
fühls. Man rechnet hieher Speisen, Getränke, Ei
genthum, Reichthum, Vergnügungen mit allen Bequem
lichkeiten des Lebens, und nennt sie Glücksgüter, ode
mit dem N. T. vergängliche Güter.

3) Güter des Geistes und der Erkenntni
Zu ihnen gehört die Ausbildung aller Anlagen und Kräf
unseres Gemüthes, jede Fertigkeit, an welcher die See
theilnimmt, jede Gelehrsamkeit und Einsicht, welche z
Weisheit führt. Der Besitz dieser Güter ist ungle
edler, als der aller vorhergehenden, weil er nur du
Anstrengung und freie Thätigkeit gewonnen werden kan

4) Güter des Willens und Herzens. I
nemlich unser Leben ein beständiger Wechsel der Vernu
und der sinnlichen Täuschung ist; so hat die Weish
dann erst einen Werth, wenn sie mit kräftige
Willen festgehalten und durch beharrliche
Handeln dem Gemüthe angeeignet wir
Das geschieht durch Unschuld, Mäßigkeit, Berufstreu
Edelsinn auf Religion gegründet. Der Mensch, welch
die höchste Leidenschaft noch zu brechen vermag, ste
auf der höchsten Stufe des geistigen Lebens, die wir hi
auf Erden erreichen können.

Wenn wir uns nun einen Zustand denken, wo al
wahre Güter in der höchsten Vollendung harmonisch ve
bunden sind; so kommen wir auf den Begriff des hö
sten Gutes, der in einem absoluten und relativ
Sinne genommen werden kann. In jenem ist das höch
Gut der Zustand eines Wesens, welches dur

eine reingeistige Selbstthätigkeit Ursache seiner Vollendung und Seligkeit ist. Ein solches Wesen ist Gott, den wir uns daher auch als das personificirte höchste Gut denken. Im relativen Sinne hingegen bezeichnet das höchste Gut den Zustand eines Menschen, der unter der Beihülfe der Natur durch Weisheit und Tugend den erreichbar höchsten Grad der Gottähnlichkeit errungen hat. Weder die Güter der Natur, noch die des Geistes und Herzens allein begründen das höchste menschliche Gut, sondern die harmonische Verbindung beider zu einem vollständigen Ganzen (mens, quae secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens *devinciat summum bonum. Seneca* de vita beata c. 8.) Da aber diese Vollständigkeit in der Erfahrung nicht vorkommen kann, weil jede endliche Wirklichkeit das Ideal beschränkt; so giebt es auch keinen ganz vollkommenen Menschen, und es muß daher das Bild unserer Vollendung als ein aus der Gottheit abgeleitetes Ideal betrachtet werden, dem wir uns als Zeitwesen nur stufenweise in das Unendliche annähern. Je geringer daher, ohne Beeinträchtigung des Organism, die Zahl unserer sinnlichen Bedürfnisse ist, und je ungehinderter der Mensch zur Realisirung des Absoluten fortschreitet, desto reiner und dauerhafter wird auch seine Glückseligkeit seyn. Man kann deßwegen die Tugend als ein beharrliches Streben betrachten, in jedem Augenblicke unseres Daseyns immer die Zahl der Uebel zu vermindern, die unsere Vollkommenheit bedrohen, und von der anderen Seite immer das Gut zu realisiren, welches einen integrirenden Theil unseres höchsten Gutes aus-

machen soll. Jeder Mensch ist berufen, diese Aufgabe in einem eigenen Wirkungskreise zu lösen und sich durch die Bereitwilligkeit hiezu mit seinem Schicksale zu befreunden. Es wird ihm hülfreich die Hand reichen, wenn er das Gute will, welches in der geraden Richtung seines Lebenspfades liegt; aber auch nicht aufhören, ihm zu widerstreben und ihn zu verfolgen, wenn er die Ordnung Gottes verläßt und das Böse will. Man vergl. Crusius Moraltheologie Th. II. S. 927. f. Platners Aphorismen Th. II. §. 61. f. Schleiermachers Kritik der Sittenlehre S. 231. ff.

§. 42.

Realität des höchsten Gutes in Gott.

Wenn sich der Mensch des freien Strebens nach dem Ziele seiner Wünsche bewußt wird; so findet er in ihm die Aufgabe eines Wesens, welches mit der höchsten Vollendung auch das höchste Gut in sich selbst hat. Die Idealität des Wahren und Guten, die immer wachsende Liebe zu ihm, die immer rege Kraft, es zu erstreben, und der abgemessene Weg, der uns zu diesem Ziele führt, sind eben so viele Beweise für die Wirklichkeit eines höchst guten Wesens, ohne dessen Daseyn und mächtiges Walten in seiner weisen Weltordnung jede Tugend ein leerer Traum und eitles Bemühen seyn würde.

Wie mit dem körperlichen Leben in dem Menschen sinnliche Triebe und Bedürfnisse erwachen, deren Befriedigung ihm von außen kommen muß; so kündigt sich auch sein geistiges Leben durch Bedürfnisse an, die er aus eigener Kraft allein nicht zu stillen vermag. Geist, Herz und Gefühl sehnen sich täglich und stündlich nach einer Nahrung, die sie sich eben so wenig, als Speise und Trank für den Körper, schaffen und bereiten könnten, wenn sie ihnen nicht in bewunderns würdiger Ordnung dargeboten und mitgetheilt würden. Wenn daher die forschende Vernunft von Allem, was außer uns ist und wird, einen festen und sicheren Grund sucht; so muß sie das auch in Rücksicht dessen, was in uns selbst ist und werden soll. Jedes geistige Streben unseres Wesens ist eine Bitte an den Unbekannten, welcher allein gut seyn muß (Mark. X, 18.), weil alles Gute und Vollkommene von ihm herabkommt (Jakob. I, 17.). Da wir nun auch in geistiger Rücksicht nichts haben, was wir nicht empfangen (1. Kor. IV, 7.); so wird uns unsere sittliche Stellung und die mit ihr verbundene Aufgabe unseres Lebens nur begreiflich unter der Voraussetzung eines Wesens, welches alles Gute in der höchsten Vollendung besitzt und in sich selbst trägt. Hiezu bestimmt uns aber

1) die Idealität alles Wahren und Guten in uns, als die Quelle aller unserer theoretischen und praktischen Urtheile. Wie wir alles Erkennbare nach der Idee des Urseyns, oder des letzten Grundes aller Dinge messen; so beurtheilen und würdigen wir alle Lebensgüter nach dem Maaßstabe eines höchsten und unver-

änderlichen Gutes. Nun kann man aber den Werth des wirklich Guten in der Erfahrung unmöglich nach dem Gedanken eines Gutes bestimmen, welches nicht ist, weil sich entgegengesetzte Dinge, wie Seyn und Nichtseyn, nicht vergleichen, und noch weniger gegenseitig bemessen lassen. Da uns nun die Idee des Urguten so unentbehrlich für unsere praktischen Urtheile ist, als die Idee des Urwahren für unsere theoretischen; so schließen wir mit Recht, daß die Identität alles Wahren und Guten ein Werk des realsten und höchst guten Wesens sei, das nach seinem Bilde in uns (Ephes. IV, 14.), das Vorbild alles sittlichen Strebens ist (Bouterweks Apodiktik Th. II. Halle 1799. S. 330. f.). Wäre kein Gott, so hätten wir auch keine Antwort auf die Frage, was gut ist (Jakobi an Fichte S. 30.).

2) Die immer wachsende Liebe und das aus ihr entspringende Verlangen nach dem unvergänglichen Gute, in dem die Seele Ruhe findet. Alle Sinnengüter sind nicht allein flüchtig und vergänglich an sich selbst; auch der höchste Reiz ihres Genusses ist nur ein Punkt, welcher verschwindet, um der Gleichgültigkeit und dem Ueberdrusse zu weichen (Joh. XIV, 27. 1 Joh. II, 16. f.). Weisheit und sittliche Vollendung aber gewähren dem Menschen einen Werth und Freudengenuß, der mit jeder Veredelung des Geistes zunimmt und immer seliger in die Tiefen des Bewußtseyns eindringt. Trägt aber unsere reinste und edelste Liebe das Herz über die Sinnenwelt hinaus; so muß auch dort das Ziel unserer Wünsche zu finden seyn (Psalm LXXII, 25.). Gott, der mich liebt, ist mein

Liebe, (1. Joh. IV, 19.); mein innigstes und edelstes Verlangen wäre Thorheit, wenn ich in ihm nicht der reinsten Freuden Quelle fände (Psalm XVI, 11.). Quaerendum est bonum animae, non cui supervolitet judicando, *sed cui haereat amando*, et quid hoc, nisi Deus? *Augustinus* de trinit l. VIII. c. 3. 5.

3) Die sich, bei einem weisen Gebrauche unserer Freiheit, stets erneuernde Kraft zum Guten in unserer Natur. Jedem Sinnengenusse versagt sich bald nicht allein die Lust, sondern auch die Kraft. Das Vermögen, Gutes zu wirken, ist hingegen nicht nur unläugbar in der menschlichen Brust vorhanden; wie dualistisch man auch denken mag, so kann man es doch nicht aussprechen, wie unendlich viel Treffliches auf Erden schon durch den menschlichen Willen bewirkt worden ist. Es bleibt auch eben so entschieden, daß diese Kraft wächßt, durch die Anfechtung geübt und durch das Gebet so wunderbar gestärkt wird, daß man sich diese Festigkeit in der Pflicht aus bloßer Selbsterwerbung nicht erklären kann. Da wir nun diese moralischen Kräfte weder aus der Sinnenwelt, noch allein aus uns selbst und aus eigener Uebung schöpfen; so müssen wir an das Daseyn eines ewigen Wesens glauben, welches die höchste sittliche Kraft in sich selbst trägt und sie seinen freien Geschöpfen mittheilt. Gott allein macht uns tüchtig (2. Kor. III, 5.), und schaffet in uns das Wollen und Vollbringen (Phil. II, 13.).

4) Auch unsere ganze Lebensbahn ist zuletzt mit unverkennbarer Weisheit auf unsere sitt-

liche Veredelung berechnet. Während die äußere Natur zu unserm Geiste in einem Verhältnisse steht, welches freie Handlungen möglich macht (§. 28.), führt uns der ganze Lauf unserer Schicksale stufenweise durch gute und böse Tage zur größeren Besonnenheit, Freiheit, Einsicht, Selbstbeherrschung und Veredelung, und von dem Genusse des äußeren Glückes, zum Selbstgenusse und zur Freude in unserem Innern. Es tritt kein weiser und seinem Schicksale folgsamer Mensch von dieser Erde ab, der nicht bekennen müßte, daß ihn Gott wunderbar von dem Genusse äußerer Güter zu dem Erwerbe der wahrhaftigen (Luk. XVI, 11.), und zur Erneuerung seines inneren Menschen (Ephes. III, 16.), geführt habe (m. *Summa theologiae christianae*. Ed. 3. Lips. 1816. §. 93.). Nichts ist daher gegründeter, als der apostolische Schluß: aus ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre und Preis in Ewigkeit (Röm. XI, 36.).

Diese vier praktischen Beweise für Gottes Daseyn, deren weitere Entwickelung der Glaubenslehre anheimfällt, führen uns zwar zu dem der Dogmatik (m. *summa* §. 25.), und Moral gemeinschaftlichen Grundsatze, daß Gott der alleingute und selige (ἀνταγαθὸς καὶ ἀντάρκης nach Plato im Philebus) und der Geber des höchsten Gutes sei. Aber wenn jene nur weiter zeigt, was dieser heilige und selige Gott in seiner Welt anordne und beschließe, so leitet die Sittenlehre von jenem Endpunkte ihrer Wissenschaft wieder in die Grenzen der Pflicht zurück, die dem Menschen obliegt, um des höchsten Gutes fähig und würdig zu

werden. Es genügt ihr hier, den Fatalism in allen seinen Gestalten, sowohl den atheistischen, der nach Epikur die blinde Nothwendigkeit mit dem Zufalle paart, als den theistischen, der eine herzlose Nothwendigkeit über Gott erhebt und sie pantheistisch als Substanz in den Weltlauf verflicht, gänzlich abzuweisen. Diese zwar intellectuelle, aber keinesweges vernünftige Nothwendigkeit ist bekanntlich eine Dichtung der Stoiker, die selbst den Jupiter ihrem Scepter unterwarfen. Muhamed, nach der Sunna im Geiste zu Gottes Heiligthume entrückt, sah über seinem Throne sich die Uhr des Schicksals mit unwiderstehlichen Pulsen bewegen; der mathematische Gott Spinoza's ist ein Sohn dieser eisernen Nothwendigkeit, und die neueren Schicksalsdichter und Prädestinatianer haben sich in diesen Wüsteneien einer kraftlosen Speculation zu gleichem Glaubensbekenntnisse brüderlich die Hand gereicht. Das Christenthum, welches lehrt, Gott wolle, daß allen Menschen durch die Erkenntniß der Wahrheit geholfen werde (1. Tim. II, 4.), weiß nichts von allen diesen Gaukeleien. Es trennet Gottes Nothwendigkeit nicht von seiner Freiheit (Röm. IX, 19. Tit. II, 11.), und seine Freiheit nicht von der Heiligkeit und Liebe; es führt uns überall in seine heilige Nähe (Apostelg. XVII, 27.), aber nicht als Theile seines Wesens, sondern als freie Geschöpfe, die seines Geschlechtes sind (V. 28.); er lehrt also in seiner geistigen Weltordnung nicht die Nothwendigkeit der Substanz, sondern des Gesetzes (Jak. I, 25.), welches von uns frei erkannt, vollbracht und in die reine Quelle der Seligkeit verwandelt werden soll (V. 21. f.). Afterspeculation und

Mysticism, diese Erbfeinde aller Sittlichkeit, sind d
nach hier an den Grenzen der Wissenschaft ernst
abzuwehren.

§. 43.

Zergliederung dieses Begriffes.

Das höchste Gut, welches die Vernunft
der Idee der realsten Vollendung auffaßt, th
der Verstand wieder in einzelne Merkmale u
Begriffe nach derselben Ordnung, in welcher
sich die höchste menschliche Vollkommenheit zu denk
pflegt. Hiernach findet er aber in Gott zuerst d
höchste Wahrheit, oder die reinste Erkenntn
des vollendetesten Seyns; Heiligkeit, oder d
vollkommenste Uebereinstimmung seines Willens m
den Anordnungen seiner Weisheit, und Seligkei
oder das lebendigste Bewußtseyn seiner Vollkomme
heit. In dem weiten Reiche der Vernunft findet si
kein Gut, das nicht in einem dieser Merkmale en
halten wäre.

Was die Vernunft, als Vermögen der Totalit
der Erkenntniß, in einem Cirkel umkreißt, das the
der Verstand, von dem Bewußtseyn, als von de
Mittelpuncte ausgehend, wieder durch einzelne Radi
ab, um den reichen Umfang der Idee nach einzeln
Merkmalen weiter aufzuklären. Nun ist aber das B
wußtseyn, von dem wir in der Zergliederung des hö
sten Gutes ausgehen, immer ein menschliches; die pr
tische Vollendung des Menschen wird daher auch i

Analogie seyn, nach welcher wir die höchste Vollkommenheit Gottes beurtheilen müssen. Sehen wir nun von unserer körperlichen Natur ab, die als sichtbare Beschränkung auf Gott nicht übergetragen werden darf, so bleibt nur noch der Verstand, der Wille und das Gefühl über, deren einzelne Vollkommenheiten als Hindeutungen auf die göttliche Vollendung betrachtet werden dürfen. Daß in dem Verstande, oder dem höheren Erkenntnißvermögen die Wurzel des höchsten Gutes zu suchen sei, sah schon Herill, der Karthager, weil er Wissenschaft und ein wissenschaftliches Leben (μετ' ἐπιστήμης ζῆν), im Gegensatze des Umherschwankens in der Unwissenheit (τῇ ἀγνοίᾳ διαβάλλεσθαι), für den Endzweck des Lebens (τέλος) hielt, zu dem sich der Weise allein erheben könne, während der Thor überall nur den untergeordneten Zweck des Daseyns (ὑποτελίδα) verfolge *Diogenes Laertius* l. VII, c. 3.). Es ist ein offenbares Mißverständniß, wenn Cicero glaubt, Herill habe dadurch die Quelle der Pflicht verschlossen (omnem consilii capiendi causam inventionemque officii sustulisse: de fin. V, 8. 23.), wie Krug in einer kleinen Schrift (Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda. Lips. 1822.) gezeigt hat; ein Mißverstand, welcher um so viel unerwarteter ist, da der Rednerphilosoph in seinem Buche von den Pflichten die Wahrheit selbst als Quelle der Tugend (m. Programm de veritate honestatis matre, Erlangen 1809.), betrachtet. Eben so ließ auch Des Cartes das höchste Gut von dem rechten Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß des Begehrungswürdigen

ausgehen, hierauf die Festigkeit des Willens i der Fassung guter Entschließungen und Vorsätze folgen, und die Genügsamkeit, die sich von äußeren und entbehrlichen Gütern abwendet, die Reihe dieser Merkmale beschließen (*Renati Descartes* epistolae. Pars prima. Amstelodami 1668. in 4. S 7. ff.). Erheben wir uns nun auf diesem uns vorgezeichneten Wege der Analogie zu der Idee der höchsten sittlichen Vollendung in Gott; so offenbaret sie sich

1) als Wahrheit (Psalm XXV, 10. XXXVI 6.), oder reinste Erkenntniß des vollendeten Seyns die als Urwahrheit in der reichsten Vollständigkeit wirklicher und vollständiger Begriffe (reiner Anschauungen) zu suchen ist. In dem göttlichen Verstande finde sich also

a) die größte Vollständigkeit alles Erkennbaren, die weder eine Verminderung, noch einen Zuwachs zuläßt. Er kennet alle Dinge von Ewigkei (Apostelg. XV, 18.); das ganze Menschengeschlecht i allen seinen Entwickelungen und Formen, so wie i seiner Stellung zu den übrigen Familien der Geisterwelt, steht als vollendete Anschauung vor seinem Verstande:

b) Die höchste Realität (ἐνέργεια νοός, nac Aristoteles). Seine Ideen sind nicht leere Vernunftbilder, oder Umrisse (ἄκρα), wie bei uns; fre von den täuschenden Einwirkungen der Phantasie schweben sie auch nicht zwischen dem Nichts und Etwas zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit, in deren Grenze sich nur der endliche und bewegliche Verstand zu üb pflegt. Nein, was Gott denkt, das will er auch;

spricht und es geschieht, er gebeut und es stehet da; der ewigen Norm seines Wesens gemäß, ruft er auch alles Erkennbare in das Seyn (Psalm XXXIII, 9. Röm. IV, 17.). Die Vernunft Gottes ist überall eine schöpferische und vorbildende (λόγος ἀρχέτυπος):

c) die vollkommenste Harmonie und Zweckmäßigkeit. In dem göttlichen Verstande fließt nicht nur alles Erkennbare, ohne Aufeinanderfolge, Wechsel und Dunkelheit (Jak. I, 17.), in eine concentrische Anschauung zusammen; sondern er trägt auch alle Dinge durch sein mächtiges Wort (Hebr. I, 3.), weil er sich in ihrem Grunde zugleich ihre Zwecke, und in der stufenweisen Unterordnung derselben unter ein Ganzes dem Endzweck der Welt denkt, dessen allmähliche, alle Zeiten umfassende Realisirung der Gegenstand seiner weisen Vorsehung ist. Die Wahrheit verhält sich nemlich zu der Weisheit, wie der Grund zu dem Zwecke: daher schon Plato diese mit jener gleichbedeutend die Erkenntniß alles Vernünftigen und Wesentlichen (τὴν τῶν νοητῶν καὶ ὄντως ὄντων ἐπιςήμην), die Philosophie aber ein Streben nach göttlicher Weisheit nennet (ὄρεξιν τῆς θείας σοφίας: bei *Diogen.* Laert. l. III, n. 38. Longol.).

2) In dem Willen Gottes unterscheiden wir als charakteristisch für das höchste Gut die Heiligkeit, oder die vollkommenste Uebereinstimmung seines Willens mit den Endzwecken seiner Weisheit in der Geisterwelt. Der göttliche Wille ist also nicht nur ganz unabhängig von äußeren Eindrücken (Jak. I, 13), sondern auch frei und selbstthätig auf die reinste Vollendung des Höchsten in einer sittlichen Weltordnung gerichtet (1. Petr. I, 16.).

Da nun das Heilige seiner Natur nach ehrwürdig und unverlezlich ist; so wird der wohl erkannte Wille Gottes (Röm. XII, 2.), auch Quelle des Gesetzes, der Pflicht und Tugend für alle vernünftige Geschöpfe, und durch sie auch einer Verheißung des Wohlseyns, die nicht trügen kann (Hebr. VI, 18.). Wer nach dem Reiche Gottes und seinen Tugenden strebt, dem müssen die äußeren Lebensgüter in abgemessener Ordnung unfehlbar zufallen (Matth. VI, 33.).

3) Hieraus fließt von selbst die höchste Seligkeit, oder das erfreulichste Selbstbewußtseyn eigener Vollkommenheit. Sie muß nicht allein als gänzliche Unabhängigkeit von äußeren Bedürfnissen (Psalm L, 12. Apostelg. XVII, 25.), sondern auch als erfreulicher Besiz aller Güter (Psalm XVI, 11.), und daher auch als Zustand der größten Zufriedenheit (1. Tim. VI, 15.), gedacht werden. Das angenehme Gefühl, welches bei uns den sinnlichen Charakter der Freude ausmacht, dürfen wir zwar Gott keinesweges zuschreiben, weil er weder überhaupt ein Gefühl besizt, noch die Hindernisse und Schwierigkeiten in der Befolgung der Pflicht zu überwinden hat, die in unserem inneren Sinne die frohe Empfindung des Wohlgefallens an uns erzeugen. Man hat daher auf christlichen Lehrstühlen, wo die Eigenschaften Gottes sonst oft genug besprochen werden, die Seligkeit Gottes fast mit Stillschweigen übergangen, weil man zwar einsah, daß die Mythen griechischer und morgenländischer Dichter von den immer seligen Göttern nicht weiter zulässig seien, aber auch an den Schilderungen des seligen Lebens, wie sie aus den Predigten der Franciscaner bekannt sind, gerechten

Anstoß nahm. Selbst Fichte erklärte daher, die Seligkeit Gottes sei die ewige Beförderung der Liebe, oder des Affectes für das Seyn; worinnen sie aber positiv bestehe, lasse sich nicht weiter bestimmen (das selige Leben. Berlin 1806. S. 303.). Wer indessen Sinn für die Veredelung des Geistes und Herzens und die eigene gute That besitzt (Jak. I, 25.), und den Strom des Friedens (Jes. LXVI, 12.), und der Freude (Psalm. XXXVI, 9.), kennet, mit dem Gott die Menschheit sinnlich (Apostelg. XIV, 17.), und geistig (Röm. XIV, 17.) tränkt, der wird es auch zu ahnen vermögen, wie das höchste Wesen in dem ewig reinen Bewußtseyn der höchsten Vollendung selig ist. An Dichtungen und Träumen sind wir Alle so reich; möchten wir doch auch auf die Ahnung frommer Herzen achten, die selbst dem Edelsten noch unaussprechlich ist (1. Kor. II, 9. 2. Kor. XII, 4.)!

Genau mit diesen Ansichten stimmen die Forschungen eines scharfsinnigen Denkens zusammen." Die Idee der Wahrheit, sobald sie wirklich Idee, innerer Gedankenkreis, nicht blos gelerntes Wort ist, zeigt nur das immer vollkommnere Bewußtseyn einer unendlichen Causalität an, die allein in ihrem Wirken Wahrheit hervorbringen kann, insofern sie dieselbe hervorbringen will. Die Kraft kann nicht entstehen aus der Idee, sondern diese entsteht aus der Kraft, deren Umfang sie anzeigt. Und so bezeichnet auch die Idee der Wahrheit nur die unendliche Causalität in Beziehung auf jedes endliche Wesen gedacht; Heiligkeit dieselbe in Beziehung auf jedes endliche Wollen; Seligkeit dieselbe in Beziehung auf jedes endliche Empfinden; es ist überall

der universale Trieb in universaler Entwickelung gedacht. Wie aber Wirken, Denken und Empfinden aus einer Lebensquelle strömen und nur in Gedanken getrennt werden können; so sind auch Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit im Ursprunge eins und im Wesen und Bestehen unzertrennlich; sie sind sämtlich in der Einheit begriffen, welche in sich die Kraft eines ewigen Seyns trägt und diese Kraft im zeitlichen Wechsel der Wirkung und der Gegenwirkung entwickelt." Köhlers Supernaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Leipzig 1818. S. 33.

§. 44.

Von dem höchsten Gute der Menschheit

Daß die Mittheilung dieses höchsten Gutes der oberste Weltzweck sei, lehrt die Vernunft aus überzeugenden Gründen, und in Beziehung auf unser Geschlecht weiset es das Christenthum durch die Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden nach. Da indessen der Mensch, als Geschöpf, nie in einen absoluten Zustand übergehen kann; so vermag er auch das Ziel der Vollendung in keiner Periode seines Daseyns ganz zu erreichen. Es ist daher seine Bestimmung, sich der Urwahrheit durch Ausbildung seiner Vernunft, der Heiligkeit durch Reinheit und Zweckmäßigkeit seines Willens, und der Seligkeit Gottes durch einen täglichen Zuwachs reiner Lebensfreuden täglich mehr anzunähern

Keine Wahrheit ist so unbegreiflich, als das Daseyn eines ewigen und höchst vollendeten Geistes, und dennoch keine gewisser und untrüglicher. Die Realität jeder anderen Erkenntniß hängt nur von einem, oder einigen Gründen ab; der Glaube an den lebendigen Gott aber erhält durch jeden Gegenstand der Erfahrung und in jedem Momente unseres Denkens ein neues Gewicht der Ueberzeugung. Es ist Alles dunkel ohne dieses Licht, und alle Dunkelheiten des Lebens verschwinden wieder, sobald man diese Sonne des Glaubens gefunden hat. Wir überlassen es der Dogmatik, diese Ueberzeugung zu begründen und es nachzuweisen, daß die Mittheilung des höchsten Gutes der Endzweck der Welt sei. Das Christenthum läßt hierüber keinen Zweifel übrig; denn aus Liebe zu den Menschen sandte ja Gott seinen Sohn, ein Himmelreich auf Erden zu gründen, welches sich über die Ordnung der Natur und der bürgerlichen Gesellschaft erheben und seine Mitglieder durch eine unendliche Vervollkommung auf ein seliges Leben in der Ewigkeit vorbereiten soll (Joh. III, 16. 1 Joh. IV, 16.). Die Moral muß sich darauf beschränken, die Annäherung an dieses unendliche Ziel, als Bestimmung der Menschheit, genauer zu bezeichnen. Sie erfolgt in der Zeit, erhebt sich zur Ewigkeit, und ist doch von dieser durch die Unendlichkeit getrennt. In Millionen Jahren wird sie folglich immer von Neuem fortgesetzt werden müssen, und doch das Ziel nie erreichen, weil dieses mit jedem unserer Fortschritte zur Vollkommenheit weiter in die Ewigkeit hinaustritt. Der Stillstand eines endlichen vernünftigen Wesens würde sein geistiger Tod,

also auch das Grab seiner Vollkommenheit und sei
Glückes seyn. Unsere Bestimmung ist also diese,
verrückt zum Höheren aufzustreben (Phil. III, 13.
und in diesem himmlischen Berufe, den uns die Pfl
vorhält, einen sicheren Bürgen der Unsterblichkeit
finden. So nähert sich

1) unser Verstand der Wahrheit in dem g
lichen Verstande an. Unsere Kenntniß von ihr w
zwar nie vollständig werden, weil den Ocean a
Erkennbaren kein menschliches Wissen faßt; wir wer
uns auch stets bemühen müssen, Schein, Wid
spruch und Folgewidrigkeit aus unseren G
sichten zu verbannen; und am wenigsten werden
je die Kraft des Geistes erringen, die unsere
danken in Seyn und Wirklichkeit verwandelt, wie
dogmatische Idealism zu träumen gewagt hat. Inde
erweitert sich doch die Summe unserer Begriffe,
der Hand der Erfahrung täglich: jede Stunde fü
uns auf den Wellen der Zeit auch neue Gegenstä
zu, und nöthigt uns fast durch Empfindung und
schauung, wenigstens ein flüchtiges Bild von ihnen
die Seele aufzunehmen. Es bildet sich ferner
Vernunftvermögen in uns selbst, so, daß
durch Abstraction von dem Gegebenen und Einzel
die allgemeinen Gesetze der Natur und Geistern
finden und sie in immer umfassenderen Kreisen dem g
lichen Verstande nachdenken. Der Philosoph
Stagira nennt dieses die wachsende Energie der V
nunft; ein Ausdruck, der in jedem Falle treffender
als das Vermögen, das Universum zu construir

welches die neuere Weltweisheit in einem kühnen Worte erfunden hat.

2) Genau damit ist die Sittlichkeit verwandt, oder die Annäherung an die Heiligkeit Gottes durch stufenweise Vollendung des Wahren mit freier Thätigkeit des Willens. Heilig, im vollen Sinne des Wortes, ist kein Geschöpf und kann keines werden; namentlich sind wir Menschen so sehr an die Sinnlichkeit geknüpft, daß mehr, als die Hälfte unseres kurzen Daseyns den Spielen der Kindheit, der Pflege des Körpers und der Ruhe zugehören. Ein gewisser Theil unseres Lebens ist schon wohl angewendet, wenn wir nur das Unrecht vermeiden und nichts Böses thun (2. Tim. II, 19.); und doch ist Freiheit von der Schuld erst der Uebergang zu dem Anfange der wahren Tugend. Denken wir aber auch an die wirkliche Veredelung unserer Natur; so müssen wir erst unsere Kräfte vervollkommen, oder uns mit propädeutischen Uebungen der Tugend beschäftigen, bis wir das Innere ihres Heiligthums selbst betreten. Man denke nur an die Sorge für unsere Gesundheit, an die Ausbildung unserer Talente, an die Besiegung der Hindernisse eines festen Willens; und doch sind das Alles nur Vorbereitungen auf die höhere Sittlichkeit. Ein dummer Mensch ist nach Plato auch ein schlechter Mensch (ὅ μεν ἀπλõυς φαῦλος, bei dem Diog. Laert. in s. Leben a. a. O.); ein kranker, unbeholfener, von jedem sinnlichen Eindrucke abhängiger, ein unbeständiger und wandelbarer Mensch kann zwar in lichten Augenblicken gutgesinnt seyn, aber die gute und edle That wird ihm nur schwer und selten gelingen. Sind aber auch diese

Hindernisse überwunden, so denke man noch an die Kürze des menschlichen Lebens, an die engen Schranken unseres Wirkungskreises, an das geringe Maas unserer Kräfte, um es zu ahnen, daß wir, auch bei der fleißigsten Pflichterfüllung, nur einen kleinen Theil der unendlichen Tugendbahn zurücklegen können. Diese Bemerkung darf Niemanden beunruhigen, da wir nicht verbunden sind, mehr zu leisten, als wir können; sie erhebt vielmehr die Seele zu großen Hoffnungen bei dem Gedanken, daß der Weg zur Heiligkeit eine Laufbahn ohne Ende ist.

3) Vollendet wird das höchste Gut für den Menschen durch eine stete Annäherung an die Seligkeit Gottes, durch die er das vollkommenste Wohlseyn seines Zustandes begründet. Wenn nemlich die Wahrheit in Tugend verwandelt und diese im Bewußtseyn auf das Gefühl bezogen wird, so entsteht die Glückseligkeit, oder der vollkommene Zustand angenehmer Empfindungen und Gefühle. Man erinnert sich aus den Beispielen des Crösus und Polykrates, daß auf Erden nichts seltener ist, als das Beispiel einer vollendeten und dauerhaften Glückseligkeit. Wenn sie aber einem Sterblichen zu Theil wird, so muß er

a) nicht nur ein schuldloses, sondern auch ein gutes und seiner Handlungen sich erfreuendes Gewissen haben, aus welchem die Zufriedenheit, oder das angenehme Gefühl fließt, welches die Selbstbilligung unsers sittlichen Zustandes erzeugt. Wenige Menschen kennen dieses Kleinod des Gemüthes; denn entweder quälen sie sich unter steten Agitationen des Bewußtseyns über ihre Thorheiten in den unglücklichsten Launen;

oder sie leben in einem Zustande der Verblendung über sich selbst, die ihnen zwar Anmaßung, aber keine Zufriedenheit gewährt; oder ihr Gefühl ist nur reizbar für die Erinnerung äußerer Sensationen, den Anregungen des Gewissens aber krampfhaft verschlossen. Sie verwechseln die Träume des Vergnügens mit der inneren Freude des Weisen (εὐδαιμονία.).

b) Wenn der Mensch glückselig werden soll, so muß ihm aber auch die Natur und Außenwelt mit angenehmen und fröhlichen Reitzen entgegenkommen; Gesundheit, Reichthum, Ehre, Vergnügen, Freunde und heitere Familienverhältnisse sind zu einem vollkommenen Freudengenusse unentbehrlich. Der Grund ist einleuchtend dieser: ein großer Theil unseres Wesens ist sinnlich und körperlich und kann folglich an dem sittlichen Selbstgenusse des Weisen und Tugendhaften nur einen geringen Antheil nehmen. Paulus rühmt sich eines guten Gewissens (2. Kor. I, 12.), und windet sich unter hypochondrischen Krämpfen (2. Kor. XII, 7.). Dennoch gehen die unangenehmen und schmerzlichen Sensationen des äußeren Menschen in das Bewußtseyn über und trüben, wenigstens periodisch, die klare Erinnerung des sittlichen Werthes. Soll also dem Menschen vollkommen wohl seyn, so darf ihm auch kein gerechter Wunsch seiner Sinnlichkeit versagt werden; die Außenwelt muß das durch angenehme Lebensreitze ergänzen, was der Geist allein bei seiner unvollkommenen Thätigkeit nicht bewirken kann (εὐτοχία, oder äußeres Lebensglück.). Da wir in dem Reiche der Natur und der Sittlichkeit überall nur mit geliehenen Kräften wirken, die mit dem Wechsel der Dinge

wachsen und sich vermindern; so werden wir in jeder Periode unseres Daseyns von Gott abhängig bleiben und einer steten Ergänzung unserer Glückseligkeit durch ein freundliches Geschick bedürfen.

Ein heller Verstand, ein guter Wille und ein vollkommenes Wohlseyn begründen also das höchste Gut des Menschen. Wer sich in dem Besitze der reinsten Wahrheit, der lautersten Tugend und des ungetrübtesten Freudengenusses befindet, der ist Alles geworden, was er in diesem Lande der Vergänglichkeit werden kann.

§. 45.

Wichtige Folgen dieser Lehre.

Dieser ganze Abschnitt ist so reich an den wichtigsten Resultaten, daß man sich nicht wundern darf, wenn die Alten diesem Gegenstande ihre tiefsten Betrachtungen gewidmet haben. Wir begnügen uns folgende Lehren aus ihm abzuleiten. Einmal: Gott erzeugt seine Seligkeit aus sich selbst und theilt sie einer zeitlichen Welt mit aus Liebe. Ferner: der Mensch kann nur glückselig werden durch Weisheit in der abgemessenen Ergreifung und Mittheilung dessen, was wahrhaft gut ist. Endlich: es giebt keine wahre Tugend, die nicht in ihrer innersten Wurzel ein göttliches Leben ist.

Wir können diese wichtige Lehre nicht beschließen ohne an einige ihrer fruchtbarsten Folgen zu erinnern.

erste betrift den Unterschied des höchsten
tes in Gott und in der Creatur. Gott
t es vollkommen, um es gerecht und weise mitzu-
en. Woher es komme, daß er schon vermöge
r Natur weise, heilig und selig sei, vermögen wir
: nicht zu begreifen; doch sehen wir ein, daß es
rnünftig ist, mit unseren Forschungen über Gott
usgehen zu wollen, gerade deßwegen, weil er das
und höchste Wesen ist. Die kühne Frage: wenn
s von dir ist, woher bist du denn selbst? mag
: den forschenden Verstand beunruhigen (Kants
ik der reinen Vernunft S. 641.); für die Vernunft
egen hat sie keinen Sinn, gerade darum, weil der
und jedes weitere Causalitätsverhältniß ausschließt.
icipii nulla est origo: nec enim esset principium,
d gigneretur aliunde (*Ciceron.* tuscul. quaest.
3.). Die regellose Phantasie kann sich
ihrem Fluge hinauswagen in das öde
ich der Möglichkeit und des leeren Den-
s; die Vernunft aber kann das nicht,
l es jenseits des Ideales aller Wirk-
keit keinen höheren Grund giebt. Wir
ben demnach bei der Bemerkung stehen, daß bei
t jede Abhängigkeit, jedes Streben (*studium* recti
ique, wie noch Döderlein die göttliche Heilig-
erklärt), also auch jede Pflicht und Verbindlichkeit
fällt. Gott ist nur gut, um gütig und liebevoll
seyn, weil Mittheilung zu der Natur eines ver-
ftigen Wesens gehört. Nur die Unvernunft ist eigen-
ig und selbstsüchtig. Anders verhält sich das mit
Creatur und namentlich mit dem Menschen; er ist

bei seinem Eintritte in die Welt in sittlicher Beziehung noch gar nichts; er soll sich das Gute erst erwerben, um es mitzutheilen; er soll erst selbst weise werden, ehe er Andere lehrt; er soll erst selbst tugendhaft seyn, ehe er Andere tadelt, er soll sich erst selbst Unterhalt schaffen, ehe er Arme speisen und tränken will. Daher das große Gebot Jesu, welches er als den Inbegriff der ganzen Religion betrachtet (Matth. XXII, 37.). Liebe Gott, nähere dich mit der ganzen Kraft deines Wesens dem Unendlichen an. Liebe deinen Bruder, als dich selbst; theile das Gute, das du aus Gottes Hand empfängst, auch weise und wohlwollend mit. Wer die Liebe zu Gott von der Menschenliebe trennen will, ist ein Lügner (1. Joh. IV, 20.), und weiß nicht, was er will. Wir sind schreibt Plato an den Archytas von Tarent (*Platonis epist.* 9.), nicht blos für uns vorhanden, sondern auch für Eltern, Freunde und Vaterland; nicht für uns allein, sondern für die ganze Welt (non tibi sed toti genitum se credere mundo: *Lucan.* Phars. II, 383.). Die wahre Menschenliebe ist also nur eine Tugend des Thätigen, Weisen und Edlen; die meisten Menschen zeigen sich nur darum als engherzige Egoisten, weil sie unwissend und von innern Gütern des Geistes entblößt sind.

Eine zweite Bemerkung betrift die Weisheit in dem Erwerbe des höchsten Gutes, von welcher nicht nur die Ordnung, sondern auch das Glück unseres Lebens abhängt. Wie ein langer Weg aus vielen tausend Schritten besteht, so lößt sich auch das Streben nach dem Höchsten in viele tausend Thate

auf. Welche Richtung sollen nun unsere Handlungen im Allgemeinen nehmen, wenn wir vollkommen und glücklich werden wollen? Wir setzen voraus, daß es dem Menschen mit diesem Streben Ernst sei, und daß er sich folglich eben sowohl der Herrschaft seiner Leidenschaften, als dem Müßiggange entreiße, und vielmehr von der rühmlichen Thätigkeit beseelt werde, die von der Tugend unzertrennlich ist. Wenn dieses aber auch geschieht, so muß er sich dennoch von folgenden Vorschriften leiten lassen:

1) Er muß sich vor der moralischen Vielgeschäftigkeit hüten, welche Alles zu gleicher Zeit will. So giebt es Menschen, die mit einem Male Dichter, Künstler, Gelehrte, Philosophen werden, ihren Geschmack bilden und zu gleicher Zeit alle Vergnügungen des Lebens genießen wollen. Diese unbeständige und fluthende Thätigkeit verwirrt aber das Gemüth nur, ohne es an wahren Gütern zu bereichern. Wer Alles zugleich will, der will nichts. Hippias soll sich während der olympischen Spiele gerühmt haben, daß er Alles wisse, Geometrie, Musik, Dichtkunst und Literatur; sogar Ring, Mantel und Schuhe habe er selbst verfertigt (*Cicero* de oratore III, 32.). Es leuchtet indessen von selbst ein, daß eine wahre Veredelung des Gemüthes auf diesem Wege nicht zu erstreben ist.

2) Er muß sich aber auch vor der moralischen Einseitigkeit hüten, welche die Menschen so oft in das Unglück und Verderben stürzt. Nur zu häufig gehen sie entweder auf sinnlichen Genuß aus und vernachlässigen darüber ihren Geist; dann animalisirt

sich ihr Zustand immer mehr; sie erschöpfen ihre bes Kraft, verwickeln sich in Streitigkeiten mit Andere und endigen ohne Hoffnung, Trost und Würde. Od sie bilden ihren Verstand auf Kosten des Willen und der praktischen Anlagen des Gemüthes; dann we den sie oft gelehrte Handwerker, die keine Weishe kennen, oder überspannte Spekulanten, welche All aus sich selbst schöpfen wollen, oder literarische Müßi gänger, die zu allen Geschäften unbrauchbar sind. Od sie bilden nur eine Kraft und ein Talent zur mög lichsten Vollkommenheit aus und vernachlässigen da über die anderen, z. B. Virtuosen, Dichter, Mnemo niker. Nun versäumen sie über dem Kunstwerth de Menschenwerth, erlauben sich mit einer falschen Geni lität die größten sittlichen Unordnungen und mache ihre ganze Glückseligkeit von Bedingungen abhängi die ein kleiner Unfall vernichten kann; kein Wunde wenn sie den Besitz des wahren Gutes verkennen un also auch nie zur wahren Besonnenheit und Ru kommen.

3) Dagegen ist es wesentlich, die Vernunf als die höchste Seelenkraft, zur möglichsten Kla heit und Vollendung auszubilden, da sie d einzige Quelle ist, aus welcher für den Verstand Kla heit, für den Willen Reinheit und Stärke flie (Matth. VI, 22.). Dieses geschieht offenbar dur die Religion, oder durch fleißige Beschäftigung m Gott und seinen Vollkommenheiten, namentlich dur das Gebet, welches unseren ganzen Menschen zu ih erhebt und den Verstand gegen die Täuschungen d Einbildungskraft verwahrt. Auf dem Wege der Erfa

rung und des gemeinen sinnlichen Denkens bildet sich nur die Urtheilskraft, auf dem Wege der Religion aber der Geist und das ganze Gemüth, daher, nach der Geschichte, die Philosophie der edelsten Weisen immer mit religiösen Meditationen endigte. Wer diesen Stern des Glaubens vor Augen hat, der wird sich bald gewöhnen, nicht nur Alles in Gott, unter der Leitung der göttlichen Idee, zu denken, zu wollen und zu vollbringen (Joh. III, 21.), sondern auch alle Kräfte seines Gemüthes in einer lebendigen und harmonischen Thätigkeit zu erhalten; er wird an Weisheit, Tugend und Glückseligkeit (Matth. VI, 33.), in gleichem Verhältnisse zunehmen; er wird die schöne Bahn einer würdigen und heiteren Frömmigkeit wandeln, die ihn unfehlbar einer höheren Vollendung entgegenführt (Psalm XCVII, 11.).

4) Was die Erfüllung einzelner Pflichten betrifft, wodurch sich der Mensch im Laufe seines Lebens eines Gutes nach dem anderen bemächtigen soll, so läßt sich darüber keine allgemeine Vorschrift geben. Nur die negativen, oder Rechtspflichten sind für alle Menschen zu allen Zeiten verbindlich, während die positiven von besonderen Umständen und Verhältnissen in der Verwirklichung abhängen. Da es nun in der wirklichen Welt überall keine ganz gleichgültigen Handlungen giebt, so muß es dem Gewissen jedes Einzelnen überlassen bleiben, zu bestimmen, welche That in jedem einzelnen Momente für ihn die beste sei. So ist es in den Jahren der Jugend unerlaßliche Pflicht, den Umfang seiner Talente zu erforschen und hiernach einen Beruf zu wählen; es ist unerlaßliche Pflicht, sich in der Vorbereitung auf ihn einen bestimmten Plan zu

entwerfen und ihn mit beharrlicher Thätigkeit aus
führen; es ist eben daher bestimmte Pflicht, nur so v
an Vergnügungen zu genießen, als zur Erholung u
Stärkung, oder zur Abspannung und Erheiteru
des Körpers nöthig seyn mag; es ist endlich Pfli
bei diesen Vergnügungen die edelsten, zweckmäß
sten und der Individualität des Handelnden angem
sensten zu wählen. Die specielle Moral kommt u
zwar hier mit vielen wichtigen Vorschriften zu Hül
indessen werden häufig genug Fälle eintreten,
sie uns ohne Auskunft läßt, und wo uns nur
eigene Reflexion sicher leiten kann (z. B. über
Werth des Gebetes in einem exaltirten Seelenzustand

Zuletzt bleibt uns noch die genaue Verbindu
der Tugend mit der Religion übrig. Ka
trug es zwar bestimmt darauf an, die Tugend v
der Religion ganz unabhängig zu machen, und di
durch eine merkwürdige Umkehrung der Begriffe,
auf jene zu gründen. Er berief sich auf seine Erkläru
der Tugend, welche nichts weiter sei, als die Ueb
einstimmung des Willens mit dem Sittengesetze, u
Heydenreich (Briefe über den Atheism. Leip
1796.) stellte sogar den paradoxen Satz auf,
reinste Tugend sei die gottlose, wenn man seine Pfli
ohne alle Beziehung auf göttliche Belohnungen u
Strafen erfülle. Ein solcher Weiser sei Spinoza,
Wolmar in Rousseau's neuer Heloise gewes
Diese Gründe ermangeln aber alles Gewichtes. D
Sittengesetz ist nur ein abstracter Begriff, welches
wirklichen Leben überall das höchste Gut zur Basis h
von Gott und seiner Ordnung sich lossagen wollen,

eben so thöricht, als von unserem abhängigen Daseyn zu abstrahiren; Gottlosigkeit und Laster waren von jeher gleichbedeutende Begriffe; nicht einmal der Plan eines tugendhaften Lebens ist möglich, wenn er nicht auf den Glauben an die Vorsehung und Unsterblichkeit gegründet wird. Man verwechsele nur Gesetzmäßigkeit und bürgerliche Rechtschaffenheit nicht mit der wahren Tugend; ja, man vergesse nicht, daß bei einem wohlgesinnten Atheisten die Theorie seines Herzens häufig besser ist, als die seines Verstandes. Immer wird daher Plato's Ausspruch feststehen: wie es keine Weisheit giebt, ohne Liebe zu der Urwahrheit in Gott, so giebt es keine Tugend ohne Annäherung des Willens an ihn, und genau darinne besteht das Wesen der praktischen Religion. (*Theaetetus:* Platon. opp. ed. Bip. vol. II. p. 122.). Man vergleiche *Antonin.* de se ipso l. X. §. 8. *Lactant.* instit. l. VI. die ganze erste Hälfte: *Necker* morale religieuse. Paris 1800. t. I. p. 36: *Union de la morale aux perfections divines.* Fichte vom seligen Leben S. 148. ff.

Vierter Abschnitt.

Von der Sittlichkeit der Handlungen und ihren Bewegungsgründen.

§. 46.

Einleitung.

Der freie Wille des Menschen ist in seiner irdischen Thätigkeit entweder auf sinnliche oder vernünftige Güter gerichtet (§. 21. f.), je nachdem er sich als niederes, oder höheres Begehrungsvermögen wirksam beweißt. Würde dieses, nach der oben bemerkten Stufenfolge der Güter immer siegend hervortreten; so könnte auch jenes sich auf die Grenzen der Natur und Vernunft beschränken, und dadurch die sittliche Ordnung der Dinge aufrecht halten. Aber im Zustande der Verblendung und Leidenschaft kann der Mensch eben so wohl das Sinnengut höher stellen, als das Gut des Geistes, und dadurch die ganze Ordnung seiner Gemüthswelt umkehren. So entsteht ein doppeltes Verhältniß seines Denkens und Wollens zum Sittengesetze, ein harmonisches und disharmonisches, welches Sittlichkeit, oder Unsittlichkeit genannt wird.

Kant gründet sein ganzes Moralsystem auf den Unterschied des oberen und niederen Begehrungsvermögens, als zweier ursprünglich ganz ver-

iedener Anlagen in der menschlichen Natur, deren
ndzweck entweder die Erfüllung des Gesetzes, oder
e Befriedigung der Lust sei (Kritik der prakti-
schen Vernunft S. 16. Vorr. S. 41. ff.). Aber
cht zu gedenken, daß das obere Begehrungsvermögen
cht allein auf die Erfüllung eines formalen Ge-
zes, sondern zugleich auf ein Gut der Vernunft ge-
htet ist, dessen Vorstellung von einem Gefühle reiner
ist gar nicht getrennt werden kann; so sind auch,
ie schon Fichte treffend erinnert (Sittenlehre S. 166.),
ide Vermögen keinesweges zwei verschiedene Grund-
lagen, sondern, aus dem transscendentalen Gesichts-
uncte betrachtet, nur zwei verschiedene Rich-
ngen eines und desselben Urtriebes der
enschlichen Thätigkeit. Im Zustande des freien
ewußtseyns ist es ein Ich und ein Wille, die das
ute und Böse beschließen und vollenden; der Grund
r Sittlichkeit dieser gedoppelten Function ist also auch
cht in zwei verschiedenen Vermögen, zu denken und
begehren, sondern in dem Verhältnisse des Gedach-
n und Gewollten zur Vernunft und Wahrheit zu
chen. Wie sich in jedem Doppelschlage des Herzens
ur eine Kraft bewegt, so schwebt auch in jedem
edanken und in jeder Begehrung eine Kraft des
eistes und Willens zwischen Schein und Wahrheit,
wischen Lust und Pflicht.

§. 47.

Begriff der Sittlichkeit und Unsittlichkeit.

Das Verhältniß einer Handlung zum Sitten-
gesetze im Allgemeinen heißt Sittlichkeit über-

haupt. Im eigentlichen und besonderen Sinne aber versteht man unter *Sittlichkeit* die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Pflichtgebote, und unter *Unsittlichkeit* ihren Widerstreit mit demselben Sittengesetze. Hat der Handelnde diese Uebereinstimmung unmittelbar beabsichtigt, so heißt die Moralität eine subjective, innere, *persönliche*; hat er sie hingegen gar nicht, oder doch nur mittelbar zum Zwecke gewählt, so ist die Sittlichkeit seiner That nur eine *objective*, äußere und *legale*. Es kann also eine Handlung *subjectivgut* und dennoch *objectivböse*, und umgekehrt, sie kann *objectivgut* und dennoch *subjectivböse* seyn (Röm. XIV, 14 — 23. 1 Kor. VIII, 1 — 13.).

Jeder Mensch will von Natur das, was ihm gut ist, oder was den Bestrebungen seiner wahren Natur entspricht. Das Gute wirkt also auf seinen Willen ein und bestimmt ihn zur Begehrung dessen, was ihm der Verstand als begehrungswürdig vorstellt. Die zwischen dem Guten und Bösen schwankende Begierde hat demnach ihren Grund nicht in einem gedoppelten Begehrungsvermögen, weil diese, bei einer absoluten Scheidung sich zwar einander würden gegenüber stehen, aber nicht berühren und erreichen können, sondern in der alternirenden Bewegung des Denkens, die zu dem Wesen eines perfectiblen und endlich freien Geschöpfes gehört. Es ist *ein und derselbe Wille, der sich dem dunklen Reitze der Lust und Unmäßigkeit hingiebt und sich wieder an dem Lichte der Idee zu der heiligen Unendlichkeit des Schöpfers*

erhebt. Unser reinster Wille ist nicht ganz leer von dem Einflusse der Sinnlichkeit, und wieder unser sinnlichster Wille, als freier Entschluß, nicht ganz von aller Vernunft entblößt. Aber dieselbe Willenskraft erhält doch eine wesentlich verschiedene Richtung, je nachdem sie überwiegend von der Sinnlichkeit, oder Vernunft bestimmt wird. In dem ersten Falle nähert sich der Wille der Animalität, in dem zweiten der Gottheit; in dem ersten Falle wird er von dem Irrthum, im zweiten von der Wahrheit geleitet. Die wolfisch-kantische Eintheilung des Begehrungsvermögens in das höhere und niedere bleibt also nur eine Partition des Verstandes, die für die Bestimmung des sittlichen Unterschiedes der Handlungen nicht ohne Werth ist.

Wir verstehen aber unter Sittlichkeit im Allgemeinen das Verhältniß einer Handlung zum Sittengesetze. Man spricht in diesem Sinne von der Sittlichkeit des Zorns und der Sanftmuth, der Wahrhaftigkeit und Lügenhaftigkeit, der Wollust und Keuschheit. Im engeren Sinne hingegen nennen wir eine Handlung sittlich, wenn sie mit dem Moralgesetze übereinstimmt, also gut ist, z. B. Fleiß in den Arbeiten des Berufes. Man unterscheidet hiebei eine objective und subjective Sittlichkeit. Objectivgut, oder sittlich heißt eine Handlung, wenn sie, ihrem äußern Charakter nach, dem Gesetze gemäß ist, z. B. freimüthiges Bekenntniß der Wahrheit, Humanität gegen Reisende. Dennoch kann der Handelnde hiebei gar nicht die Absicht haben, dem Gesetze ein Genüge zu leisten, z. B. der Hofmann, der einmal zum blinden Beifalllächeln dressirt ist, oder der Laurer, der dem Reisenden gern seine Geheimnisse

abfragen möchte. Es kann also eine Handlung obj
tivgut, oder legal, und dennoch subjectivbö
seyn, wie das der Fall bei allen Handlungen
Heuchler ist (Matth. VI, 2.). Subjectivsittli
oder gut heißt hingegen eine Handlung, wenn
Uebereinstimmung der That mit dem Gesetze der be
sichtigte Endzweck des Handelnden ist, z. B. we
ich meinen Kirchenglauben vertheidige, weil ich ihn
wahr und göttlich halte. Dabei wäre es denn
möglich, daß ich irrte und den Irrthum durch mei
Beharrlichkeit zum Nachtheile fremder Religiosität fo
pflanzte, z. B. wenn ich durch Uebertreibungen
Lehre von der Erbsünde, oder von der Genugthuu
Andere zur Muthlosigkeit und Verzweiflung verleite
Es kann also eine Handlung subjectivgut u
dennoch objectivböse seyn, wie alle Handlung
eines irrenden Gewissens. Zur wahren Sittlichkeit
hört folglich Objectivität und Subjectivität zugleic
bei jeder guten Handlung müssen Verstand und H
zusammenstimmen; wir müssen der objectiven Wahrh
von Herzen folgen, nicht der subjectiven, die nur Ueb
redung, aber keine volle Ueberzeugung gewährt.

Im Gegentheile heißt eine Handlung unsittli
wenn sie mit dem Moralgesetze im Widerspruche ste
z. B. die Lüge. Ist der ganze Wille eines Mensch
unsittlich, so heißt er lasterhaft; steht er hingeg
nur nach einzelnen Begehrungen mit dem Moralgesetze
Widerstreite, so heißt er sündlich. Man denke s
z. B. einen Menschen, dessen Maxime es ist, den G
schlechtstrieb zu befriedigen, wo er dazu Gelegenh
findet. Diese Handlung ist geradezu unsittlich: denn

Natur hat an sie dreierlei Zwecke geknüpft, einen animalischen, Befriedigung des Instinctes, einen organischen, Mittheilung des Lebens, oder Zeugung, und einen persönlichen, Vereinigung der Herzen und Gemüther zur treuen Liebe. Kein Mensch ist im Stande, diese Einrichtung der Natur aufzuheben, oder abzuändern. Wer also den Geschlechtstrieb nur des ersten Zweckes wegen befriedigt, der befolgt eine durchaus irrige und falsche Maxime, welche die Ordnung der Natur umkehrt und der Gesellschaft eben so nachtheilig ist, wie dem Gewissen. Man unterscheidet aber auch hier wieder die objective und subjective Unsittlichkeit. Objectivunsittlich, oder böse ist eine Handlung, wenn sie mit dem Sittengesetze streitet und den Menschen von seiner Bestimmung abführt, z. B. Unmäßigkeit, Betrug. Dabei wäre es dennoch möglich, daß der Handelnde, von einem unverschuldeten Irrthume verblendet, eine gute Absicht hätte, z. B. der einfältige Blutrichter, welcher sonst Hexen und Zauberer, als vermeinte Werkzeuge des Teufels, zum Tode verurtheilte. Es kann also eine That objectivböse und dennoch subjectivgut seyn, so lange nemlich der Mensch den Irrthum seines Gewissens nicht ahnet. Subjectivböse heißt hingegen eine Handlung, wenn der Handelnde einer Maxime folgt, die er selbst für widersprechend mit dem Sittengesetze hält, z. B. bei dem Cassendiebstahl eines verpflichteten Beamten. Hiebei läßt sich denken, daß der Handelnde den Irrthum für Wahrheit, und die Wahrheit für Irrthum hielte, oder daß der Widerspruch seiner Handlung mit dem Gesetze nur scheinbar wäre, z. B. wenn der Jude sich im

Stillen an dem Tische eines Christen vor gewissen Speisen entsetzt, oder wenn Bossuet, als ihm der Arzt Fleischdiät in der Fastenzeit verordnete, das für sündlich hielt ohne die Erlaubniß des Cúré von Versailles. Es kann folglich eine Handlung subjectiv böse und dennoch objectivgut seyn. Bei jeder Sünde muß also eine absichtliche Beleidigung des wahren Sittengesetzes eintreten, wenn sie, als persönliches Vergehen, der Zurechnung fähig seyn soll.

§. 48.

Von den pflichtmäßigen und erlaubten Handlungen.

Die guten Handlungen heißen auch pflichtmäßige und die bösen pflichtwidrige, weil Pflicht die innere Verbindlichkeit bezeichnet, dem Sittengesetze, als einem Führer zum Guten, in unseren Handlungen Folge zu leisten. Verwandt damit, aber keinesweges gleichbedeutend, ist die Eintheilung der Handlungen in erlaubte und unerlaubte, weil sie nicht mehr der Pflicht, sondern dem Rechte zugehört, obschon dieses in jener gewurzelt und erst unter seiner Voraussetzung möglich ist.

Die beiden Grundbegriffe, Gesez und Gut zusammengenommen, erzeugen den Begriff der Pflicht (von pflegen, δέον, *officium* von obficio h. e. adcommodate facio, *devoir*, moralisches Sollen), oder der Verbindlichkeit eines freien Wesens, die aus

dem Gesetze fließt. Der von einigen neueren Naturrechtslehrern behauptete Unterschied zwischen Pflicht und Verbindlichkeit ist ersonnen und weder in dem Sprachgebrauche, noch in dem Pflichtbegriffe begründet. Die Deduction des letztern ist ganz einfach folgende. Der Wille des Menschen hängt, als vollziehendes Vermögen, von der Vernunft ab. Nun ist aber die Vernunft ein Vermögen der Einheit. Was sie in der reinen Theorie für rein und zweckmäßig anerkennt, das muß auch in der Ausführung und Wirklichkeit sich als gut und zweckmäßig bewähren. Wir können aber vernünftigerweise nichts Anderes denken, als das Wahre, und nichts Anderes wollen, als das Gute. Da nun reine Wahrheit das Vorbild des sittlich Guten, die Einheit des Verstandes aber auch Grundgesetz des Willens ist; so muß aus dieser innern Gemeinschaft des Willens mit der Vernunft ein praktischer Imperativ hervorgehen, dessen gebieterische Nothwendigkeit Pflicht heißt. Dieselbe Nothwendigkeit, welche der Vernunft die Ueberzeugung abnöthigt, zwingt auch dem Willen freie Unterwerfung unter die Pflicht ab, so wie im Gegensatze moralische Sophisterei und Skepsis nicht minder Empörungen gegen das Gewissen sind, als die hieraus von selbst folgende Gesetzlosigkeit des Willens. Wenn mir z. B. ein Freund eine Geldsumme anvertraut, ohne seinen Erben davon Meldung gethan zu haben, und hierauf stirbt; so bin ich verpflichtet, den Erben das Anvertraute heraus zu zahlen, wie gern ich es auch behalten möchte, weil die Maxime, ein Depositum werde durch den Tod des Besitzers ein Eigenthum des Innhabers, grundfalsch ist. Ich muß vielmehr der Maxime folgen: das

Eigenthum des rechtmäßigen Besitzers geht nach seinem Tode auf seine Erben über. Eine Handlung nun, die der Pflicht gemäß ist, nennen wir pflichtmäßig, und die entgegengesetzte pflichtwidrig. Wer aber pflichtwidrig handelt, ist ein Betrüger, weil er die Maxime des vernünftigen Handelns verfälscht; er verdreht zuerst die Heiligkeit der Wahrheit und zerreißt dann ohne Scheu das heilige Band der Pflicht. Wir werden demnächst den Satz ausführen, daß nach dem Ausspruche eines erleuchteten Gewissens eine jede Handlung entweder pflichtmäßig, oder pflichtwidrig ist, und daß ein Drittes nur bei einer unvollkommnen Erkenntniß der moralischen Weltordnung Statt finden kann.

Anders verhält es sich mit dem Rechte, oder dem abgemessenen Spielraume der äußeren Freiheit, in dem die Pflicht allein gedeihen und Früchte bringen kann (§. 2.). Wie nemlich der Mensch das Sittengesetz durch freies Denken findet, so will er es auch mit freier Thätigkeit vollbringen. Er will die Sphäre seiner äußeren Freiheit durch nichts beschränkt wissen, als durch die gesetzliche Freiheit des Anderen. So entsteht das Recht, welches formal nichts Anderes ist, als die Einschränkung der äußeren Freiheit durch die abgemessene Gegenwirkung der Freiheit Anderer; materiell das Befugniß, diejenigen Gegenstände, die in der Sphäre meiner Freiheit liegen, ungehindert nach Willkühr zu behandeln. Das Wesen des Rechtes besteht also positiv in dem Erlaubnißgesetze, mich des Meinen nach Willkühr zu bedienen, z. B. bei einem gekauften Buche. Ich darf es lesen, nicht lesen, wegwerfen, selbst nachdrucken, wenn ich

die Exemplare für mich behalte und dem Debit des fremden Eigenthumes nicht schade. Aus diesem Erlaubnißgesetze folgt negativ für Andere von selbst das verbietende Gesez, mich in meiner Freiheit nicht zu stören, weil auch sie Rechte haben, die sie nur geltend machen können durch die Anerkennung meines Rechtes. Das Verbot wird aber vernünftigerweise nur möglich durch das den Innhaber des Rechtes schützende Erlaubnißgesez. Aus diesen Sätzen, deren weitere Entwickelung der Rechtslehre zugehört, folgen für die Moral zwei Lehren. Einmal: das Recht ist zwar an sich von der Sittenlehre ganz verschieden, weil es die Freiheit schüzt, auch das zuweilen Pflichtwidrige zu thun, wenn es dem Andern nicht schadet (z. B. Mißbrauch meines Eigenthums), und hat also mit der Tugend selbst nichts gemein. Aber wenn der Mensch keine moralische Bestimmung hätte, so könnte er sich auch, wie die Thiere, keines Rechtes erfreuen; es würde kein Grund vorhanden seyn, die Freiheit seines Rechtes für unverleztlich zu halten, wenn er nicht nach dem Pflichtgebote vorher Zweck an sich wäre. Es muß folglich jedes gründliche Vernunftrecht von dem Sittengesetze, als der Bedingung der Möglichkeit des Rechtes, ausgehen; eine Wahrheit, welche die Alten, die noch von einer göttlichen Jurisprudenz sprachen und die Rechtsordnung zwischen die physische und moralische Weltordnung stellten (*Grotius* de jure belli et pacis, proleg. §. 12. *Buddei* institutt. theolog. moral. ed. 2. p. 346), tiefer empfanden und richtiger anwendeten, als viele Neuere, die aus Pharisäern der Tradition Sadducäer der Speculation geworden

sind, an keinen Geist der Moral und keinen Engel der Pflicht glauben (Apostelg. XXIII, 6.), und durch demoralisirende Gesetzgebungen der Menschheit mehr geschadet haben, als die wildesten Revolutionäre. Zweitens: in der Moral giebt es keine erlaubten und keine unerlaubten Handlungen, sondern nur gebotene und verbotene. Die beiden ersten drücken immer nur ein Dürfen oder Nichtdürfen aus, und stehen also auch mit äußerm Zwange in Verbindung; die Pflicht hingegen ist ihrer Natur nach frei bejahend, oder verneinend, und bestimmt in beiden Fällen die Willkühr viel enger, als das Recht. Es sind daher selbst die Rechtsverbote noch viel vager, als die Sittenverbote; die Sätze, du darfst nicht stehlen, und du sollst nicht stehlen, unterscheiden sich wesentlich; denn auf dem Rechtsgebiete läßt sich jenes Verbot noch theilweise aufheben (etwa durch die Hypothese eines dominium eminens, oder durch die gesetzliche Erlaubniß des schlauen Diebstahls, oder durch den gesetzlichen Schutz des Haupt- und Reichsdiebes, wie dieses nach Diodor von Sicilien in Aegypten, jenes in Sparta der Fall war); das siebente Gebot des Decalogus hingegen ist unbedingt und unveränderlich. Die Lehre von einem Erlaubnißgesetze, welche Kant und Fichte in die Moral eingeführt haben, ist also künftig ausschließend der Rechtslehre zu überlassen, von der sich das Christenthum durch die Bestimmtheit seiner Pflichten gänzlich getrennt hat. Man vergl Fichte's Naturrecht S. 52. ff. Schleiermachers Kritik der Sittenlehre S. 186. ff. Krugs Schule und Staat. Leipzig 1810. S. 25. Brückners Blicke in die

Natur der praktischen Vernunft. Leipzig 1813. S. 53. 161.

§. 49.

Von der sittlichen Gleichgültigkeit der Handlungen.

Hiernach läßt sich denn auch die so oft besprochene Frage beantworten, ob es sittlich gleichgültige, das heißt, solche Handlungen gebe, welche weder gut, noch böse seien? Man kann diese Frage bejahen, wenn man von gewissen Handlungen im Allgemeinen spricht, oder sie nach einem nur formalen Gesetze, oder endlich nach einer beschränkten Ansicht beurtheilt. Man muß sie hingegen verneinen, sobald man die Lage des Handelnden erforscht und den Zweck seiner Handlung mit dem Sittengesetze vergleicht, wozu denn freilich in einzelnen Fällen eine scharfe Urtheilskraft erfordert wird.

Die Frage von der sittlichen Adiaphorie der Handlungen war von jeher eine der schwersten in der Moral. Die alten Stoiker waren der Meinung, daß es sittlich-indifferente Handlungen gebe, die sie Mitteldinge (μέσα) nannten, z. B. sich Reichthümer zu erwerben. Unter den Scholastikern vertheidigte sie Duns Scotus gegen den Thomas von Aquin. Zur Zeit der Reformation waren die sogenannten Adiaphora des Cultus, der Liturgie und Disciplin, z. B. Fasten, Fleischessen, ein Gegenstand ausführlicher Untersuchungen (Luthers Bedenken

über die Mitteldinge, im XIX. Theile s. W. nach der Walch Ausg. J. 1668.), nach welcher gemeiniglich dem Gewissen jedes Einzelnen die Entscheidung anheimgestellt wurde. Kant (Tugendlehre S. 52 u. 103.), bleibt sich in seiner Beurtheilung dieses Gegenstandes nicht gleich; doch scheint er die Adiaphora zu begünstigen, indem er lehrt, „man müsse nicht phantastisch tugendhaft seyn und sich die Bahn des Lebens nicht mit Fußangeln der Pflicht bestreuen;“ ein Ausspruch, der seinen falschen Schimmer sofort verliert, wenn man bemerkt, daß das Tugendleben des guten Menschen zuletzt nur eine Pflicht und eine leichte Last ist. Reinhard (über den Kleinigkeitsgeist in der Moral. Meißen 1801.), behandelt diesen Gegenstand skeptisch, obgleich es auch von der Moral gilt, was Drusius von der Philologie sagt, daß man das Kleine nicht verachten dürfe, um groß zu werden. Von der andern Seite ist die sittliche Adiaphorie bereits von Thomas von Aquin geläugnet worden, nach dem Vorgange Epiktets, welcher gelehrt hatte (Fragmenta ad calcem *Arriani* p. 760. ed. Upton.), der Weise strecke auch nicht einmal seinen Finger ohne Grund aus *ὄυδε τὸν δάκτυλον ἐκτέινειν εἰκῆ.*). Wolf (philos. pract. univ. t. I. §. 53. nat.), erinnert, wie in der Natur aus den kleinsten Ursachen die größten Wirkungen hervorgiengen, so sei das auch der Fall bei den Handlungen der Menschen; man dürfe also keine derselben für gleichgültig und unbedeutend halten. Fichte verwarf die Adiaphorie der Handlungen mit der ihm eigenen Bestimmtheit, obschon ohne entscheidende Gründe, und Schmid hat in einer ausführlichen Schrift (Adiaphora. Jena 1809.), seinen ganzen Scharfsinn aufgeboten,

arzuthun, daß auch die Kantische Moral keine gleich-ültigen Handlungen zulasse, was ihm freilich, bei der ;orausſetzung eines formalen Grundsatzes, unmöglich elingen konnte.

Bei einer genauen Beantwortung dieser schweren rage müssen wir nothwendig den Gesichtspunkt genau ;stimmen, aus dem sie zu beurtheilen ist. Wir läugnen cht, daß es sittlich-gleichgültige Handlungen gebe,

1) nach dem Urtheile des ungebildeten Menschen, r über den Zusammenhang seiner Handlungen nicht hörig nachdenkt und sich überhaupt über seine mora-che Bestimmung noch nicht vollkommen orientirt hat. b er Fisch, oder Fleisch esse, Wein, oder Wasser inke, Tabak rauche, oder nicht rauche, ein Tuch von ller, oder dunkler Farbe trage, scheint ihm vollkom-en gleichgültig zu seyn. Es gefällt ihm wohl gar, spotten, wenn man ihm sagt, daß jede dieser andlungen eine eigenthümliche Sittlichkeit habe.

2) Derselbe Fall tritt ein, wenn man viele Hand-ngen nur im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf e Persönlichkeit des Handelnden beurtheilt. Soll an bei Tische trinken, oder nicht trinken; soll man nen Wein (merum), oder gemischt mit Wasser ge-ßen; soll man nach Tische gehen, oder ruhen? Die Ant-rt hierauf ist nothwendig ausweichend, weil sich die ünde dafür und dagegen das Gleichgewicht halten, daß auf beiden Seiten nichts entschieden wird.

3) Man muß endlich die sittliche Indifferenz ge-sser Handlungen einräumen, wenn man von einem formalen Sittenkanon ausgeht, z. B. der ;heit mit sich selbst, der Allgemeingültigkeit. Ich

kann consequent immer Stiefel tragen und nicht tragen, meinen Lieblingshund in alle Gesellschaften mitnehmen, und nicht mitnehmen; es kann allgemeines Gesetz werden, mich grün und blau zu kleiden; und ich kann eins mit mir selbst bleiben, wenn ich des Morgens um fünf, oder sechs Uhr aufstehe. In diesen drei Fällen also kann die sittliche Adiaphorie gewisser Handlungen nicht bezweifelt werden.

Anders verhält sich die Sache, wenn wir jede Handlung nach ihrer persönlichen Individualität und zugleich nach einem materiellen Sittenkanon beurtheilen. Im Allgemeinen scheint es freilich gleichgültig zu seyn, ob ich Wein, oder Wasser trinke. Bei der individuellen Wirklichkeit aber kommt der Magen des Trinkers, sein Vermögen, die Speise, die er genossen hat, und eine Menge anderer Gegenstände in Erwägung. Hier wird sich nun bald zeigen, welche Handlung zuerst diätetisch und ökonomisch in der Verstandesregion, und dann moralisch in der Vernunftsphäre, die bessere sei. So sagt Sokrates im Gastmale des Plato (opp. ed. bip. t. II. p. 183.): „nach Tische zu trinken, zu singen, oder zu sprechen, ist an sich weder gut, noch böse, sondern es wird beides erst durch die That (ἐφ' ἑαυτῆς πραττομένη οὔτε καλὸν, οὔτε αἰσχρον, ἀλλὰ τῇ πράξει.)." Eben so verhält es sich mit der Probe der Handlung nach einem materiellen Sittenkanon: denn hier wird sich bald zeigen, daß nur eine dieser Handlungen für mich und in meinen Verhältnissen die bessere sei. In dieser gedoppelten Voraussetzung stellen wir daher den Satz auf: **indifferente Handlungen giebt es nur in der Rechtslehre, aber nicht in der Moral,**

deren Gebiete alle Handlungen entweder gut, oder
e sind. Der Beweiß läßt sich streng aus folgenden
änden führen:

1) Jede freie Handlung geht aus einer Maxime
vor, die einen praktischen Satz enthält, z. B. es ist
gut, zu rauchen, oder nicht zu rauchen; es ist
er, dicht, als leicht bekleidet zu seyn. Nun ist aber
er Satz entweder wahr, oder falsch, und ein Drittes
det gar nicht Statt. Es kann also auch nur immer
e Handlung gut seyn, diejenige nemlich, die aus
em wahren Satze hervorgeht.

2) Jede freie That soll mit Ueberlegung erfolgen,
mit man nicht umbedachtsam, oder leichtsinnig handle.
e Aufgabe der Pflicht ist ja keine andere, als die,
net das Beste zu thun; überall, wo das nicht ge-
ehet, sündige ich. Nun besteht z. B. die Mäßigkeit
innen, daß man nicht zu viel und nicht zu wenig
ieße, und dem Körper weder durch Mangel, noch
ch Uebermaaß schade. Es ist nur ein Punct im
nusse der Speisen und Getränke, bei dem man stehen
ben muß. Gäbe es nun gleichgültige Handlungen,
würde hier eine Ueberlegung gar nicht möglich seyn;
würden sich Gründe und Gegengründe das Gleich-
icht halten; es würde folglich in dem gegebnen
le eins seyn, ob ich zu viel, oder zu wenig äße,
das Princip der Identität und des Widerspruches
e aufgehoben. Soll daher überhaupt bei unseren
ndlungen Ueberlegung möglich seyn, so muß auch
Uebergewicht der Gründe eintreten; und mit diesem
ergewichte verschwindet die Indifferenz.

3) Jede, auch die kleinste Handlung, ist von

Folgen. Eine leichte Verkältung im hitzigen Fieber kann tödlich werden, eine unverdauliche Speise, auch in kleiner Gabe genossen, kann die Genesung eines Kranken Monate lang verzögern; eine Erbse, sagt Lichtenberg, in das mittelländische Meer geworfen, bringt Wellen hervor, die an die fernste Küste reichen. Wie können wir uns nun eine freie Handlung ohne Folgen denken, da oft ein Wort, eine Miene des Unwillens, oder des Spottes die bittersten Empfindungen bei Anderen hervorbringt! Nein, die Tugend ist ein Gewand, das aus dem feinsten Gewebe einzelner Gedanken, Gefühle und Bestrebungen besteht; die kleinste Verletzung desselben ist der Anfang einer größeren Zerrüttung. Wer auch nur eine indifferente Handlung in der Theorie annimmt, der raubt seinem ganzen Tugendgebäude die nöthige Festigkeit; er räumt wie einer jener Rechtgläubigen bei dem heiligen Augustin, dem Satan als Weltschöpfer zuerst nur eine Fliege ein, und muß ihm zuletzt die ganze Sinnenwelt zur Beute lassen.

4) Die Bibel lehrt bestimmt, es soll Jeder in seinen sittlichen Urtheilen bestimmt seyn (Röm. XIV, 5. Hebr. XIII, 9.), was nicht aus dem Glauben komme, das sei Sünde (Röm. XIV, 23.). Alles, was wir sprechen, oder thun, soll zur Ehre Gottes geschehen (Kol. III, 17. 23.), selbst ein unnützes Wort müsse vor Gott vertreten werden (Matth. XII, 36.). Hieraus erhellt deutlich genug, daß die christliche Moral die Adiaphorie der Handlungen nicht begünstigt, ob sich schon nicht läugnen läßt, daß in kleinen, dem

Naturmechanism unmerklich anheimfallen, den Handlungen zuletzt auch Licht und Schatten unmerklich in einander übergehe. Hiernach steht das Resultat fest: es kann immer nur eine Handlung die beste seyn. Da jede, auch die kleinste That, ein Gegenstand des Lebens, oder Tadels ist; so muß sie auch dem Gesetze unterworfen, folglich gut, oder böse seyn. Man vergl. Baumgartens theol. Moral S. 20. Crusius Moraltheologie Th. I. §. 98. Hoffbauers Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie. Dortmund 1799. Th. I. S. 208. ff.

§. 50.

Von den Bestimmungsgründen und Bewegungsgründen sittlicher Handlungen.

Wenn die Vorstellung des Sittengesetzes und des mit ihm in Verbindung stehenden Gutes zusammenwirken; so bildet jene den Bestimmungsgrund, diese den Bewegungsgrund (das Motiv, die Triebfeder) des Willens, und durch die Vereinigung beider entsteht die sittliche That. Der Bewegungsgrund, oder das Motiv der Handlung kann also seiner Natur nach nicht in einem Gefühle der Achtung; sondern der Neigung, oder Abneigung, der Lust, oder Unlust bestehen, welches durch die lebhafte Vorstellung des durch die Handlung zu bewirkenden Gutes, oder Uebels erzeugt wird.

Um die sittlichgute That im wirklichen Leben zu erzeugen, muß die Vorstellung des Gesetzes und des guten Zweckes der Handlung zusammenwirken. Wie nemlich jede Kraft der Natur ihren eigenen Impuls hat; so erhält auch der menschliche Wille, der halb geistig, halb sinnlich ist, einen gedoppelten Antrieb. Die geistige Willenskraft hängt von der Vernunft, oder von der Regel ab, die den Willen ordnet; diese Regel heißt eine Maxime, oder eine subjective Norm des Handelns, und aus ihr geht der Bestimmungsgrund der Handlung hervor. Ich fasse z. B. den Vorsatz, fleißig, und namentlich in den Morgenstunden fleißig zu seyn, weil die Zeit köstlich und unwiederbringlich ist. Hier hab' ich eine Maxime, die meinen Willen gegen Trägheit und Zerstreuung schützt und meine Thätigkeit in Ordnung erhält; die That ist schon halb vollbracht. Es bleibt nun die sinnliche Kraft meines Willens übrig, die durch die Regel noch nicht in das Interesse der Handlung gezogen ist. Ich überlege daher, es sei schändlich, die schönsten Stunden des Morgens in den Armen der Ruhe zu verschwenden; gerade hier sei die Seele frei und heiter; hier arbeite man leichter und schneller, als am Abende; hier sei die Arbeit auch gesünder und dem Körper zuträglicher, als um Mitternacht. Nun entsteht ein Gefühl der Lust durch die Vorstellung des Guten, welches der Morgenfleiß bewirken kann, und zugleich ein Gefühl der Unlust an dem weichlichen und entnervenden Morgenschlummer, während Alles in der Natur wacht und thätig ist. Dieses Gefühl bewegt den Willen; es heißt daher ein Bewegungsgrund, ein Motiv,

eine Triebfeder (elater animi, μάστιξε ἐλάαν nach Homer), die ihrer Natur nach nicht in der Vernunft, sondern in einem Reitze des Begehrungsvermögens zu suchen ist. Durch die moralischen Bestimmungsgründe wird man überzeugt, durch die Motive aber gerührt und erschüttert; bei vermischten Wesen, wie wir Menschen sind, müssen beide zusammentreffen, um den thätigen Entschluß einer Handlung zu erzeugen. Da nun die erste Lehre bereits in dem Abschnitte von dem Sittengesetze abgehandelt worden ist; so bleibt uns hier nur noch die zweite übrig, welche einer unbefangenen Erörterung um so viel mehr bedarf, weil man die Kraft der Maxime und der Triebfeder, die doch wie Grund und Lust verschieden sind, neuerlich oft verwechselt hat.

Kant hat in seiner Kritik der praktischen Vernunft (S. 158. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 13. 63.), diesen Gegenstand mit eben so großer Gründlichkeit, als Eigenthümlichkeit behandelt. Er stellte zuerst den Satz auf: jede Triebfeder, die nicht aus dem kategorischen Imperative selbst genommen werde, sei unrein. Die Lust, oder Neigung dürfe an unseren sittlichen Handlungen nicht den geringsten Antheil haben; es müsse uns vielmehr die Achtung für das Sittengesetz einzig bestimmen, gut und pflichtmäßig zu handeln. Es entstehe dadurch ein moralisches Interesse, welches jedes andere Gefühl ausschließe. Diese Theorie ist indessen von allen Seiten mangelhaft; sie verwechselt nemlich einmal den Bestimmungsgrund mit der Triebfeder. Das Gesetz bestimmt zwar meinen Willen,

überzeugt mich von der Nothwendigkeit, sittlich zu handeln, ordnet meine Neigungen und richtet mein Begehrungsvermögen, aber es treibt und bewegt den Willen nicht. Dann aber ist Achtung ein Gefühl, welches sich auf Personen, nicht aber auf ein abstractes Gesetz bezieht; es ist ein Gefühl, welches nur aus der Vorstellung des persönlichen Werthes eines Menschen entstehen kann. Wenn ich das Gesetz achte, so achte ich die personificirte Vernunft des Gesetzgebers, und meiner selbst, wodurch zwar Unterwerfung des Willens erzeugt, aber kein lebendiger und kräftiger Antrieb, zu handeln, gewonnen werden kann. Offenbar hat die Kantische Lehre von der reinmoralischen Triebfeder eine gewisse Aehnlichkeit mit der reinen Liebe der Mystiker; aber so wenig sich die Vollkommenheit Gottes von ihrer beseligenden Kraft trennen läßt, eben so wenig läßt sich das Moralgesetz von dem Guten trennen, dessen Norm es ist. Clodius (Religionslehre. Leipzig 1800. S. 142. ff.) hat die Einseitigkeit dieses Theorems so bestimmt und gründlich nachgewiesen, daß von seiner Zurückführung in die praktische Sittenlehre kaum mehr die Rede seyn kann. Hatte doch schon Aristoteles gelehrt: der ist kein edler Mann, der an guten Handlungen keine Lust hat (μὴ χάιρων τᾶις καλᾶις πράξεσιν), denn die Tugend ist die höchste Schönheit (*ethic.* l. I. c. 9.).

Unsere Theorie von dem Unterschiede des moralischen Bestimmungsgrundes und der sittlichen Triebfeder ist ganz einfach diese. Der Grund, welcher aus dem Idealnexus der Handlung und der sittlichen Maxime genommen wird, heißt der Bestimmungsgrund; derjenige Grund hingegen, welcher aus dem

Realnexus der Handlung, das heißt, aus der Vorstellung des durch sie zu bewirkenden Gutes, geschöpft wird, heißt der Bewegungsgrund, oder die Triebfeder. Wenn ich denke, liebe Gott, denn das ist die Seele aller Tugend; so ist das der Bestimmungsgrund, der mich überzeugt und für mich vollkommene Wahrheitskraft hat. Wenn ich aber hinzusetze, liebe Gott, denn dadurch bereitest du dir die reinsten Freuden, den höchsten Trost im Unglücke; so ist das die Vorstellung eines Gefühls, welches den Willen bewegt und zur Liebe antreibt. Oder wenn ich sage, sei mäßig, denn das fordert die Weisheit in der Verwaltung der Lebenskraft; so ist das ein Bestimmungsgrund, der mich überzeugt. Wenn ich aber sage, sei mäßig, daß du lange gesund, kräftig und des Lebens froh werdest; so ist das ein Bewegungsgrund, der durch das Gefühl den Willen zum Handeln antreibt. Man kann den Unterschied beider auch deutlich durch die Worte bezeichnen; der Bestimmungsgrund ordnet den Willen durch die Ueberzeugung des Verstandes, der Bewegungsgrund aber treibt den Willen durch die Erregung des Gefühls. Die reine Sittlichkeit einer Handlung beruht folglich einzig darauf, daß richtige Bestimmungsgründe und Bewegungsgründe zusammenwirken, den Menschen zuerst zu überzeugen und dann durch die Lebendigkeit der in das Gefühl eindringenden Ueberzeugung zum Guten zu lenken. Hieraus folgt aber:

1) eine gute Handlung hört auf, es zu

seyn, sobald ich sie nur als Mittel zu willkührlichen Zwecken betrachte. So geben die Pharisäer Almosen aus Ruhmsucht (Matth. VI, 2.); ihre Absicht war nicht, wohlthätig zu seyn, sondern gepriesen zu werden. Der wahre Zweck ihrer Handlung war also nur Befriedigung des Ehrgeitzes; sie würden die Armen ohne Bedenken geschlagen und mißhandelt haben, wenn das in der öffentlichen Meinung rühmlich gewesen wäre. So eilte Tereus mit seiner Schwägerin Philomele nach Hause, wie er vorgab, aus Zärtlichkeit zu seiner sich nach ihr sehnenden Gattin, aber eigentlich in der Absicht, sie zu verführen. Trefflich schildert Ovid (metam. VI, 472.), diesen Doppelsinn des menschlichen Herzens:

Pro Superi, quantum *mortalia pectora caecae*
Noctis habent! Ipso sceleris molimine Tereus
Creditur esse *pius* laudemque a *crimine* sumit.

Bei diesen angeführten Handlungen kann nicht, etwa nach Kant, die Rede seyn von der Verbesserung der Triebfeder, sondern von dem Unterschiede des wahren und scheinbaren Zweckes der Handlung.

☞ Eine böse Handlung wird dadurch nicht gut, daß man sie aus guter Absicht vollbringt. So erzählt d'Aguila (histoire de Gustav III. roi de Suede. Paris 1807. t. II. p. 471.), als man zu Stockholm (27. April 1792.), den Königsmörder Ankerström hingerichtet habe, sei seine Bekehrung von den Geistlichen gerühmt und er deßwegen selig gesprochen worden. Ein schwärmerischer Soldat, der nun auch geschwind selig werden wollte, tödtete daher an demselben Tage seinen Kameraden,

damit er hingerichtet werden und in den Himmel kommen möchte. Die Richter verurtheilten ihn zu lebenslänglicher Kettenstrafe. Der Soldat wollte offenbar nicht den Mord als Endzweck, sondern als Mittel zur Seligkeit, und würde also seinen Freund nicht getödtet haben, wenn er eingesehen hätte, daß gerade durch dieses Mittel der Endzweck verloren gehen müsse, den er sich vorgesetzt hatte. Aber die Absicht konnte doch die Natur seines Verbrechens nicht ändern; er blieb ein Mörder und hätte sterben müssen, wenn ihn nicht die richterliche Ansicht einer vordringenden Schwärmerei gerettet hätte.

3) Eine an sich gute Handlung verliert von ihrer Sittlichkeit, wenn sie keine Frucht klarer Ueberzeugung, sondern des dunklen Gefühles ist, das heißt, wenn sie nicht durch vernünftige Bestimmungsgründe geregelt, sondern nur durch sinnliche Motive erzeugt wird: z. B. wenn ich nur aus Mitleid Almosen gebe, nur des Honorars wegen Bücher schreibe, nur aus Furcht vor einer scheußlichen Krankheit keusch und enthaltsam bin. Kant nennet diese Handlungen geradezu Sünden; ein Urtheil, welches uns zu hart und zu einseitig zu seyn scheint. Wir möchten sie lieber unreife und erst werdende Tugenden nennen, weil sie, nicht in der Realisirung der Idee, sondern den entfernten, oder doch nur sinnlichen Folgen der Handlung gewurzelt sind. Erst wenn die Hülle des Samenkorns gesprengt ist, kann der wahre Keim hervortreten.

4) Wahrhaft sittlich wird eine Handlung erst dann, wenn man das Gute will, weil es gut, weil es zu-

überzeugt mich von der Nothwendigkeit, sittlich zu handeln, ordnet meine Neigungen und richtet mein Begehrungsvermögen, aber es treibt und bewegt den Willen nicht. Dann aber ist Achtung ein Gefühl, welches sich auf Personen, nicht aber auf ein abstractes Gesetz bezieht; es ist ein Gefühl, welches nur aus der Vorstellung des persönlichen Werthes eines Menschen entstehen kann. Wenn ich das Gesetz achte, so achte ich die personificirte Vernunft des Gesetzgebers, und meiner selbst, wodurch zwar Unterwerfung des Willens erzeugt, aber kein lebendiger und kräftiger Antrieb, zu handeln, gewonnen werden kann. Offenbar hat die Kantische Lehre von der reinmoralischen Triebfeder eine gewisse Aehnlichkeit mit der reinen Liebe der Mystiker; aber so wenig sich die Vollkommenheit Gottes von ihrer beseligenden Kraft trennen läßt, eben so wenig läßt sich das Moralgesetz von dem Guten trennen, dessen Norm es ist. Clodius (Religionslehre. Leipzig 1800. S. 142. ff.) hat die Einseitigkeit dieses Theorems so bestimmt und gründlich nachgewiesen, daß von seiner Zurückführung in die praktische Sittenlehre kaum mehr die Rede seyn kann. Hatte doch schon Aristoteles gelehrt: der ist kein edler Mann, der an guten Handlungen keine Lust hat (μὴ χάιρων τᾶις καλᾶις πράξεσιν), denn die Tugend ist die höchste Schönheit (*ethic.* l. I. c. 9.).

Unsere Theorie von dem Unterschiede des moralischen Bestimmungsgrundes und der sittlichen Triebfeder ist ganz einfach diese. Der Grund, welcher aus dem Idealnexus der Handlung und der sittlichen Maxime genommen wird, heißt der Bestimmungsgrund; derjenige Grund hingegen, welcher aus dem

Realnexus der Handlung, das heißt, aus der Vorstellung des durch sie zu bewirkenden Gutes, geschöpft wird, heißt der Bewegungsgrund, oder die Triebfeder. Wenn ich denke, liebe Gott, denn das ist die Seele aller Tugend; so ist das der Bestimmungsgrund, der mich überzeugt und für mich vollkommene Wahrheitskraft hat. Wenn ich aber hinzusetze, liebe Gott, denn dadurch bereitest du dir die reinsten Freuden, den höchsten Trost im Unglücke; so ist das die Vorstellung eines Gefühls, welches den Willen bewegt und zur Liebe antreibt. Oder wenn ich sage, sei mäßig, denn das fordert die Weisheit in der Verwaltung der Lebenskraft; so ist das ein Bestimmungsgrund, der mich überzeugt. Wenn ich aber sage, sei mäßig, daß du lange gesund, kräftig und des Lebens froh werdest; so ist das ein Bewegungsgrund, der durch das Gefühl den Willen zum Handeln antreibt. Man kann den Unterschied beider auch deutlich durch die Worte bezeichnen; der Bestimmungsgrund ordnet den Willen durch die Ueberzeugung des Verstandes, der Bewegungsgrund aber treibt den Willen durch die Erregung des Gefühls. Die reine Sittlichkeit einer Handlung beruht folglich einzig darauf, daß richtige Bestimmungsgründe und Bewegungsgründe zusammenwirken, den Menschen zuerst zu überzeugen und dann durch die Lebendigkeit der in das Gefühl eindringenden Ueberzeugung zum Guten zu lenken. Hieraus folgt aber:

1.) eine gute Handlung hört auf, es zu

seyn, sobald ich sie nur als Mittel zu willkührlichen Zwecken betrachte. So geben die Pharisäer Almosen aus Ruhmsucht (Matth. VI, 2.); ihre Absicht war nicht, wohlthätig zu seyn, sondern gepriesen zu werden. Der wahre Zweck ihrer Handlung war also nur Befriedigung des Ehrgeizes; sie würden die Armen ohne Bedenken geschlagen und mißhandelt haben, wenn das in der öffentlichen Meinung rühmlich gewesen wäre. So eilte Tereus mit seiner Schwägerin Philomele nach Hause, wie er vorgab, aus Zärtlichkeit zu seiner sich nach ihr sehnenden Gattin, aber eigentlich in der Absicht, sie zu verführen. Trefflich schildert Ovid (metam. VI, 472.), diesen Doppelsinn des menschlichen Herzens:

Pro Superi, quantum *mortalia pectora caecae*
Noctis habent! Ipso sceleris molimine Tereus
Creditur esse *pius* laudemque a *crimine* sumit.

Bei diesen angeführten Handlungen kann nicht, etwa nach Kant, die Rede seyn von der Verbesserung der Triebfeder, sondern von dem Unterschiede des wahren und scheinbaren Zweckes der Handlung.

2) Eine böse Handlung wird dadurch nicht gut, daß man sie aus guter Absicht vollbringt. So erzählt d'Aguila (histoire de Gustav III. roi de Suède. Paris 1807. t. II. p. 471.), als man zu Stockholm (27. April 1792.), den Königsmörder Ankerström hingerichtet habe, sei seine Bekehrung von den Geistlichen gerühmt und er deßwegen selig gesprochen worden. Ein schwärmerischer Soldat, der nun auch geschwind selig werden wollte, tödtete daher an demselben Tage seinen Kameraden,

Zweiter Theil.
oralische Anthropologie.

Erster Abschnitt.
Von der sittlichen Natur des Menschen.

§. 51.
Von dem Willen überhaupt.

e sittliche Gesetzgebung führt von selbst zur elematologie, von welcher die Anwendbarkeit Gesetzes abhängt. Jeder Wille ist ein Vergen, seine Zwecke selbstthätig zu realien. Wir handeln indessen nicht von dem Willen s vernünftigen Wesens überhaupt, wie das götte ist, dessen Erklärung der Glaubenslehre anheim-, sondern namentlich von dem Willen des Menn, der sich aus der Sinnlichkeit erst zur Verft und Freiheit heranbildet, und folglich, seiner tur nach, aus einer sinnlichgeistigen Kraft been muß.

An die Metaphysik der Sitten schließt sich die tliche Anthropologie von selbst an, weil ohne

gründliche Kenntniß der menschlichen Natu
alle Versuche, sie zu bessern, vergeblich seyn würde.
Diese Natur ist theils körperlich, theils geistig; e
giebt daher eine physiologische Anthropologie, übe
welche Platner (Leipzig 1790) und Loder (3. Aufl
Weimar 1800.) lehrreich geschrieben haben, und ein
psychologische, welche von Ith (Basel 1794.)
Kant (Königsberg 1798.), Pölitz (Leipzig 1800.)
Schulze (Göttingen 1816. ff.), und Heinrot
(Leipzig 1822.) vorzüglich bearbeitet worden ist
Einen Theil der letztern macht die moralische An
thropologie, oder die Wissenschaft von den An
lagen der menschlichen Natur zur Sittlich
keit aus. Hier fällt uns aber sofort eine große Aehn
lichkeit des Menschen mit dem Staate, als einem ge
schlossenen Ganzen, auf. Wie man dort drei Gewalte
unterscheidet, die gesetzgebende, richtende un
vollziehende; so ist die Vernunft in unserer Natu
die Gesetzgeberin, der Verstand der Richter, un
der Wille die vollziehende Macht, welche di
Beschlüsse beider vollstreckt. Der Verstand denkt sic
Zwecke, welche Realität, oder ein Seyn erhalten solle
und der Wille vollendet sie. Er ist daher nach Kan
ein Vermögen der Zwecke; bestimmter, ein Ver
mögen der Seele, ihre Vorstellungen durc
freie Thätigkeit wirklich zu machen. Ic
denke mir z. B. das Bild von Sokrates, oder Jesus
noch ist es leere Anschauung. Bald entwerfe ich e
in einzelnen Zügen und bringe es zur äußeren Erscheinung
nun hat es Objectivität, oder Wirklichkeit. Es gehö
folglich zu jedem freien Willensacte zweierlei. Einma

die Vorstellung mit Bewußtseyn. Im Schlafe, im Traume, in der Trunkenheit handeln nicht wir, sondern die Natur handelt durch uns; wir haben keinen freien Willen, weil es uns an der Freiheit des Denkens fehlt. Auch im wachenden Zustande haben die Thiere keinen Willen, sondern nur Willkühr (arbitrium brutum), weil ihnen mit dem Vermögen der Ideen auch die Selbstthätigkeit und Freiheit fehlt. Dann aber gehört zu einem freien Willensacte noch die Thätigkeit unserer vernünftigen und organischen Kräfte, die Vorstellung zum Seyn zu bringen, z. B. bei dem Niederschreiben, oder Halten einer Predigt. Wären wir reine Geister, wie Gott; so würde unser Denken und Wollen in Eins zusammenfließen, und wir würden folglich keines Organs bedürfen, den Gedanken in das Leben zu rufen. Da wir aber als Geschöpfe endliche und organisirte Geister sind; so ist unser ganzes Wesen gemischt, sowohl in Rücksicht auf unsere Natur, als auf unser Leben, als auf unsere Erkenntniß und unseren Willen. Unserer Natur nach sind wir sichtbar und unsichtbar zugleich; Himmel und Erde theilen sich in unsere Person; wir sind Amphibien, die zwischen der Zeit und Ewigkeit schweben. Gleiche Beschaffenheit hat es mit unserem organischen Leben; denn auch dieses besteht in einem genau abgemessenen Conflicte der Kraft und des Reitzes, so wie die Flamme entsteht, wenn das Entzündende und Entzündbare zusammentreffen. Dasselbe gilt von unserem Bewußtseyn und unseren Kenntnissen: denn wie jenes aus der unmittelbaren Reflexion der geistigen Thätigkeit in dem Spiegel des inneren Sinnes hervorgeht; so werden

seyn, sobald ich sie nur als Mittel zu will-kührlichen Zwecken betrachte. So geben die Pharisäer Almosen aus Ruhmsucht (Matth. VI, 2.) ihre Absicht war nicht, wohlthätig zu seyn, sondern gepriesen zu werden. Der wahre Zweck ihrer Handlung war also nur Befriedigung des Ehrgeitzes; sie würden die Armen ohne Bedenken geschlagen und miß-handelt haben, wenn das in der öffentlichen Meinung rühmlich gewesen wäre. So eilte Tereus mit seiner Schwägerin Philomele nach Hause, wie er vorgab, aus Zärtlichkeit zu seiner sich nach ihr sehnenden Gattin aber eigentlich in der Absicht, sie zu verführen. Trefflich schildert Ovid (metam. VI, 472.), diesen Doppelsinn des menschlichen Herzens:

Pro Superi, quantum *mortalia pectora caeca*
Noctis habent! Ipso sceleris molimine Tereu
Creditur esse *pius* laudemque a *crimine* sumit.

Bei diesen angeführten Handlungen kann nicht, etwa nach Kant, die Rede seyn von der Verbesserung der Trieb-feder, sondern von dem Unterschiede des wahren und scheinbaren Zweckes der Handlung.

2) Eine böse Handlung wird dadurch nicht gut, daß man sie aus guter Absicht vollbringt. So erzählt d'Aguila (histoire de Gustav III. roi de Suede. Paris 1807. t. I p. 471.), als man zu Stockholm (27. April 1792. den Königsmörder Ankerström hingerichtet habe, sei seine Bekehrung von den Geistlichen gerühmt und deßwegen selig gesprochen worden. Ein schwärmerischer Soldat, der nun auch geschwind selig werden wollte tödtete daher an demselben Tage seinen Kameraden

damit er hingerichtet werden und in den Himmel kommen möchte. Die Richter verurtheilten ihn zu lebenslänglicher Kettenstrafe. Der Soldat wollte offenbar nicht den Mord als Endzweck, sondern als Mittel zur Seligkeit, und würde also seinen Freund nicht getödtet haben, wenn er eingesehen hätte, daß gerade durch dieses Mittel der Endzweck verloren gehen müsse, den er sich vorgesetzt hatte. Aber die Absicht konnte doch die Natur seines Verbrechens nicht ändern; er blieb ein Mörder und hätte sterben müssen, wenn ihn nicht die richterliche Ansicht einer vordringenden Schwärmerei gerettet hätte.

3) Eine an sich gute Handlung verliert von ihrer Sittlichkeit, wenn sie keine Frucht klarer Ueberzeugung, sondern des dunklen Gefühles ist, das heißt, wenn sie nicht durch vernünftige Bestimmungsgründe geregelt, sondern nur durch sinnliche Motive erzeugt wird: z. B. wenn ich nur aus Mitleid Almosen gebe, nur des Honorars wegen Bücher schreibe, nur aus Furcht vor einer scheußlichen Krankheit keusch und enthaltsam bin. Kant nennet diese Handlungen geradezu Sünden; ein Urtheil, welches uns zu hart und zu einseitig zu seyn scheint. Wir möchten sie lieber unreife und erst werdende Tugenden nennen, weil sie, nicht in der Realisirung der Idee, sondern den entfernten, oder doch nur sinnlichen Folgen der Handlung gewurzelt sind. Erst wenn die Hülle des Samenkorns gesprengt ist, kann der wahre Keim hervortreten.

4) Wahrhaft sittlich wird eine Handlung erst dann, wenn man das Gute will, weil es gut, weil es zu-

Zweiter Theil.

Moralische Anthropologie.

Erster Abschnitt.

Von der sittlichen Natur des Menschen.

§. 51.

Von dem Willen überhaupt.

Die sittliche Gesetzgebung führt von selbst zur Thelematologie, von welcher die Anwendbarkeit des Gesetzes abhängt. Jeder Wille ist ein Vermögen, seine Zwecke selbstthätig zu realisiren. Wir handeln indessen nicht von dem Willen eines vernünftigen Wesens überhaupt, wie das göttliche ist, dessen Erklärung der Glaubenslehre anheimfällt, sondern namentlich von dem Willen des Menschen, der sich aus der Sinnlichkeit erst zur Vernunft und Freiheit heranbildet, und folglich, seiner Natur nach, aus einer sinnlichgeistigen Kraft bestehen muß.

An die Metaphysik der Sitten schließt sich die sittliche Anthropologie von selbst an, weil ohne

gründliche Kenntniß der menschlichen Natur alle Versuche, sie zu bessern, vergeblich seyn würden. Diese Natur ist theils körperlich, theils geistig; es giebt daher eine physiologische Anthropologie, über welche Platner (Leipzig 1790) und Loder (3. Aufl. Weimar 1800.) lehrreich geschrieben haben, und eine psychologische, welche von Ith (Basel 1794.), Kant (Königsberg 1798.), Pölitz (Leipzig 1800.), Schulze (Göttingen 1816. ff.), und Heinroth (Leipzig 1822.) vorzüglich bearbeitet worden ist. Einen Theil der letztern macht die moralische Anthropologie, oder die Wissenschaft von den Anlagen der menschlichen Natur zur Sittlichkeit aus. Hier fällt uns aber sofort eine große Aehnlichkeit des Menschen mit dem Staate, als einem geschlossenen Ganzen, auf. Wie man dort drei Gewalten unterscheidet, die gesetzgebende, richtende und vollziehende; so ist die Vernunft in unserer Natur die Gesetzgeberin, der Verstand der Richter, und der Wille die vollziehende Macht, welche die Beschlüsse beider vollstreckt. Der Verstand denkt sich Zwecke, welche Realität, oder ein Seyn erhalten sollen, und der Wille vollendet sie. Er ist daher nach Kant ein Vermögen der Zwecke; bestimmter, ein Vermögen der Seele, ihre Vorstellungen durch freie Thätigkeit wirklich zu machen. Ich denke mir z. B. das Bild von Sokrates, oder Jesus; noch ist es leere Anschauung. Bald entwerfe ich es in einzelnen Zügen und bringe es zur äußeren Erscheinung; nun hat es Objectivität, oder Wirklichkeit. Es gehört folglich zu jedem freien Willensacte zweierlei. Einmal,

die Vorstellung mit Bewußtseyn. Im Schlafe, im Traume, in der Trunkenheit handeln nicht wir, sondern die Natur handelt durch uns; wir haben keinen freien Willen, weil es uns an der Freiheit des Denkens fehlt. Auch im wachenden Zustande haben die Thiere keinen Willen, sondern nur Willkühr (arbitrium brutum), weil ihnen mit dem Vermögen der Ideen auch die Selbstthätigkeit und Freiheit fehlt. Dann aber gehört zu einem freien Willensacte noch die Thätigkeit unserer vernünftigen und organischen Kräfte, die Vorstellung zum Seyn zu bringen, z. B. bei dem Niederschreiben, oder Halten einer Predigt. Wären wir reine Geister, wie Gott; so würde unser Denken und Wollen in Eins zusammenfließen, und wir würden folglich keines Organs bedürfen, den Gedanken in das Leben zu rufen. Da wir aber als Geschöpfe endliche und organisirte Geister sind; so ist unser ganzes Wesen gemischt, sowohl in Rücksicht auf unsere Natur, als auf unser Leben, als auf unsere Erkenntniß und unseren Willen. Unserer Natur nach sind wir sichtbar und unsichtbar zugleich; Himmel und Erde theilen sich in unsere Person; wir sind Amphibien, die zwischen der Zeit und Ewigkeit schweben. Gleiche Beschaffenheit hat es mit unserem organischen Leben; denn auch dieses besteht in einem genau abgemessenen Conflicte der Kraft und des Reizes, so wie die Flamme entsteht, wenn das Entzündende und Entzündbare zusammentreffen. Dasselbe gilt von unserem Bewußtseyn und unseren Kenntnissen: denn wie jenes aus der unmittelbaren Reflexion der geistigen Thätigkeit in dem Spiegel des inneren Sinnes hervorgeht; so werden

gründliche Kenntniß der menschlichen Natur alle Versuche, sie zu bessern, vergeblich seyn würden. Diese Natur ist theils körperlich, theils geistig; es giebt daher eine physiologische Anthropologie, über welche Platner (Leipzig 1790) und Loder (3. Aufl. Weimar 1800.) lehrreich geschrieben haben, und eine psychologische, welche von Ith (Basel 1794.), Kant (Königsberg 1798.), Pölitz (Leipzig 1800.), Schulze (Göttingen 1816. fl.), und Heinroth (Leipzig 1822.) vorzüglich bearbeitet worden ist. Einen Theil der letztern macht die moralische Anthropologie, oder die Wissenschaft von den Anlagen der menschlichen Natur zur Sittlichkeit aus. Hier fällt uns aber sofort eine große Aehnlichkeit des Menschen mit dem Staate, als einem geschlossenen Ganzen, auf. Wie man dort drei Gewalten unterscheidet, die gesetzgebende, richtende und vollziehende; so ist die Vernunft in unserer Natur die Gesetzgeberin, der Verstand der Richter, und der Wille die vollziehende Macht, welche die Beschlüsse beider vollstreckt. Der Verstand denkt sich Zwecke, welche Realität, oder ein Seyn erhalten sollen, und der Wille vollendet sie. Er ist daher nach Kant ein Vermögen der Zwecke; bestimmter, ein Vermögen der Seele, ihre Vorstellungen durch freie Thätigkeit wirklich zu machen. Ich denke mir z. B. das Bild von Sokrates, oder Jesus; noch ist es leere Anschauung. Bald entwerfe ich es in einzelnen Zügen und bringe es zur äußeren Erscheinung; nun hat es Objectivität, oder Wirklichkeit. Es gehört folglich zu jedem freien Willensacte zweierlei. Einmal,

die Vorstellung mit Bewußtseyn. Im Schlafe, im Traume, in der Trunkenheit handeln nicht wir, sondern die Natur handelt durch uns; wir haben keinen freien Willen, weil es uns an der Freiheit des Denkens fehlt. Auch im wachenden Zustande haben die Thiere keinen Willen, sondern nur Willkühr (arbitrium brutum), weil ihnen mit dem Vermögen der Ideen auch die Selbstthätigkeit und Freiheit fehlt. Dann aber gehört zu einem freien Willensacte noch die Thätigkeit unserer vernünftigen und organischen Kräfte, die Vorstellung zum Seyn zu bringen, z. B. bei dem Niederschreiben, oder Halten einer Predigt. Wären wir reine Geister, wie Gott; so würde unser Denken und Wollen in Eins zusammenfließen, und wir würden folglich keines Organs bedürfen, den Gedanken in das Leben zu rufen. Da wir aber als Geschöpfe endliche und organisirte Geister sind; so ist unser ganzes Wesen gemischt, sowohl in Rücksicht auf unsere Natur, als auf unser Leben, als auf unsere Erkenntniß und unseren Willen. Unserer Natur nach sind wir sichtbar und unsichtbar zugleich; Himmel und Erde theilen sich in unsere Person; wir sind Amphibien, die zwischen der Zeit und Ewigkeit schweben. Gleiche Beschaffenheit hat es mit unserem organischen Leben; denn auch dieses besteht in einem genau abgemessenen Conflicte der Kraft und des Reitzes, so wie die Flamme entsteht, wenn das Entzündende und Entzündbare zusammentreffen. Dasselbe gilt von unserem Bewußtseyn und unseren Kenntnissen: denn wie jenes aus der unmittelbaren Reflexion der geistigen Thätigkeit in dem Spiegel des inneren Sinnes hervorgeht; so werden

diese, erst durch die innere Verwandlung äußerer Anschauungen und Empfindungen in Vorstellungen und Begriffe erzeugt. Genau so ist auch unser Wille zur Hälfte ein geistiger Trieb, oder eine unmittelbare Aeußerung der Selbstheit, welche Kant praktische Vernunft nennt; zur Hälfte hingegen eine physische, oder organische Kraft, durch deren Vermittelung der Gedanke in der Sinnenwelt zur Erscheinung kommt. Ohne jene geistige Kraft würde in der Seele kein Uebergang möglich seyn von dem Gedanken zu dem Entschlusse; ohne die organische Kraft kein Uebergang von dem inneren Entschlusse zur äußeren That. Man denke sich den fleißigen Lehrer auf dem Krankenlager, und den trägen Sanguinieus auf seinem Lotterbette; bei jenem ist die geistige Willenskraft thätig und die organische schwach, und bei diesem die organische stark und die geistige schwach. Ueberall aber und bei jeder freien Handlung des Menschen ist der Wille als vermischtes Vermögen thätig; er ist kein Souverän, wie die Vernunft, sondern ihr Diener von geistig-organischer Natur; selbst bei inneren Acten, wie z. B. Gebet und Selbstbeherrschung, kann er sich nicht von der feineren Sinnlichkeit lossagen, sondern bedarf noch ihrer Mitwirkung und ihres Beistandes. Wenn man daher den Willen in den vernünftigen und sinnlichen eintheilt, so muß man den psychologischen und moralischen Gesichtspunct wohl unterscheiden. Aus dem ersten betrachten wir bloß den Willen als Vermögen, welches aus einer geistigen und organischen Kraft zu handeln besteht. Diese Ansicht ist blos für das System, weil sich die Grenzen der Autopragie und des

Organismus im wirklichen Leben nicht genau von dem Willen unterscheiden lassen. Aus dem zweiten hingegen betrachten wir den Willen als That und Actus, welcher entweder gut, oder böse ist, je nachdem er auf vernünftige, oder unvernünftige Zwecke gerichtet wird. In diesem Abschnitte betrachten wir den Willen überall nur als Vermögen, dessen stufenweise Bildung und Entwickelung unsere Aufmerksamkeit beschäftigt.

§. 52.

Von der stufenweisen Bildung des Willens.

Es nimmt aber die Bildung des Willens von der Entstehung des Menschen, bis zu seiner höchsten Vollendung auf Erden, folgenden Gang. Zuerst will die Natur in uns durch den Instinct und bereitet stufenweise das Erwachen der Freiheit vor. So wie sich das Bewußtseyn aufschließt, kämpft die Neigung und Abneigung der Sinnlichkeit mit der aufstrebenden Vernunft, und die Leidenschaften und Affecten treten als Feinde der Tugend auf, um den Menschen, der über sich selbst wacht, durch Selbstbeherrschung auf eine höhere Stufe des freien Wirkens und Handelns zu erheben.

Der menschliche Wille geht zwar, wie Alles in der Natur, von einem sehr geringen Anfange aus, ist aber einer Vervollkommnung und Veredelung fähig, die keine irdische Grenze beschränken mag. Man darf nur

einen Blick auf den Willen des Kindes, Jünglings, Mannes und Greises werfen, um diesen Unterschied begreiflich und einleuchtend zu finden (Heinroth's Anthropologie §. 68. ff.). Billig bemerken wir daher in der Moral drei thelematologische Hauptperioden, oder Standpuncte und Stufenfolgen, zu welchen sich jedes menschliche Individuum auf dem Wege zu seiner Bestimmung erheben muß. Schon die Rabbinen meinten, vor dem zwanzigsten Jahre werde Niemand verständig, vor dem vierzigsten Niemand klug, und vor dem sechzigsten Niemand weise; eine Behauptung, welche Kant in seiner Anthropologie buchstäblich wiederholt hat. Wir unterscheiden daher

1) die organische Volition ohne Bewußtseyn, oder den Willen in seinem Keime:

2) die Wollung mit sinnlichvernünftigem Bewußtseyn, oder den Willen in seiner Jugendkraft, und

3) Wollung mit vernünftigsinnlichem Bewußtseyn, oder den Willen des Weisen.

In die erste Periode fällt die Volition des Instinctes, welche nichts Anderes ist, als die organische Thätigkeit des Menschen für Naturzwecke ohne Bewußtseyn. Man denke nur an das Athmen, Schreien, Trinken der Kinder an der Brust der Mutter, welche sämmtlich Handlungen des Instinctes zu sehr heilsamen Zwecken sind. Dieser Trieb des Instinctes hängt mit dem organischen Leben genau zusammen und führt durch Selbstbewegung und Selbsterhaltung stufenweise zu dem freiern Spielraume der Willkühr. Er beginnt in dem Augenblicke, wo der Embryo, als sich körperlich

erhebender Punct, in die Reihe lebender Wesen eintritt, und wird in seinen niederen Functionen auch bei den Thieren, ja sogar bei den Pflanzen (Sonnenwende) gefunden. Ist der Mensch zur Welt geboren, so leitet ihn der Instinct so lange, bis allmählig die Denkkraft erwacht und das Kind sein eigenes Ich, als den geistig hervortretenden Mittelpunct seines Bewußtseyns, findet. Nun weicht er der Begierde und Neigung, ohne jedoch seine Herrschaft gänzlich aufzugeben; denn die physischen Functionen, welche Handlungen sind, wie z. B. Essen, Trinken, Einschlafen, erfolgen auch im Zustande der Besonnenheit unter seiner Leitung. Ja, in vielen Fällen, wo die Vernunft zu spät entscheiden würde, verdankt selbst der freie und erwachsene Mensch sein Heil und seine Rettung dem Instincte: z. B. bei dem Reitze schädlicher Nahrungsmittel, oder bei plötzlichen Lebensgefahren. Während dieses ganzen Zeitraumes sind Thiere und Menschen sprechende Beweise der göttlichen Vorsehung, weil sie sichtbar unter einer Vormundschaft stehen, die für ihr Glück und Wohlseyn sorgt.

So wie der Mensch zum Bewußtseyn seiner Selbst kommt, tritt die zweite Periode des sinnlich-vernünftigen Willens, oder der Begierden und Neigungen ein. Während der Herrschaft des Instinctes hat die Natur den Zweck, theils den Menschen vor Uebeln zu bewahren, theils sein Leben und Wohlseyn zu befördern. Nun kann aber dieser Wechsel angenehmer und unangenehmer Empfindungen nicht lange bei dem Menschen dauern, ohne sein Bewußtseyn zu wecken. So wie er sich nun derselben bewußt wird,

stellt er sich jene mit Wohlgefallen, diese mit Mißfallen vor. Aus jenem entsteht die Begierde und Neigung, aus diesem die Abneigung und der Abscheu. Die Begierde ist die durch eine angenehme Vorstellung hervorgebrachte Bewegung des Willens, sie wirklich zu machen, welche Neigung heißt, wenn sie zur Gewohnheit und Fertigkeit wird. So begehren wir Speisen und Getränke, Spiel und Vergnügen, und wenn dieses oft und mit immer neuem Wohlgefallen geschieht, so verwandelt sich die Begierde in Neigung (z. B. Musik.). Die Quelle dieser Begierden und Neigungen ist die Selbstliebe, oder der Grundtrieb unserer Natur, unser Wohlseyn zu befördern; eine Eigenschaft, die man nicht ungeschickt mit der anziehenden Kraft in der Natur (vis centripeta) verglichen hat. Da die Begierde sowohl, als die Neigung mit Bewußtseyn verbunden ist, so sind sie auch frei und zurechnungsfähig; sie können folglich sittlich, oder unsittlich, gut, oder böse seyn, je nachdem ihr Gegenstand von der Vernunft gebilligt, oder verworfen wird (Ephes. II, 3.). Es ist also eine ganz unrichtige Behauptung Kants, daß man nichts Gutes aus Neigung thun dürfe, oder daß jede Neigung sinnlich und subjectivböse sei; denn dem guten Menschen wird zuletzt seine Pflicht selbst zur Lust (Psalm XXXVII, 4. 1. Tim. I, 9.), und wenn die niedrige Begierde zur Wollust führt, so leitet dagegen die vernünftige und edle zur wahren Liebe Gottes und der Menschen. Der Begierde gegenüber steht der Abscheu (horror), oder der durch eine unangenehme Vorstellung geweckte Trieb, die Ursache derselben mit Mißfallen zu entfernen, z. B

eine ekelhafte Speise, eine bittere Arznei. Die Abneigung ist eine negative Aeußerung der Selbstliebe und kann mit der abstoßenden Kraft in der Natur (vis centrifuga) verglichen werden; denn es geht ihr gemeiniglich ein krampfhaftes Zusammenziehn der Muskeln voran, auf welches ein heftiges Zurückstoßen der unangenehmen Gegenstände von selbst folgt. Daß die Abneigung Grade habe, von dem bloßen Mißfallen (an einer unregelmäßigen Gestalt) bis zum höchsten Abscheu (vor einem Aussätzigen auf Malingre), lehrt die Erfahrung; auch ist sie oft reinsinnlich und in bloßer Idiosynkrasie gegründet, wie z. B. bei der Königin Anna, Gemahlin Ludwigs XIII von Frankreich, die keine Rose, und bei Jakob, dem Sohn der Maria Stuart, der kein bloßes Schwerdt sehen konnte. Aber diese Abneigung ist auch oft vernünftig, wie z. B. der Abscheu vor großen Verbrechen, oder vor dem Teufel, dem Ideale alles Bösen, und daher zurechnungsfähig, wenn sie nicht als unüberwindlicher Instinct betrachtet werden muß. Man kann daher von dem Kranken fordern, daß er die unangenehme Vorstellung der bittern Arznei durch die angenehme Vorstellung ihrer heilenden Kraft verdränge und überwinde, so wie Leibnitz ein Insect, das er zuerst mit Horripilation wahrnahm, mit Wohlgefallen auf das Blatt zurücksetzte, nachdem er den zweckmäßigen Bau seiner Organe durch das Mikroskop mit Aufmerksamkeit betrachtet hatte.

In dieser zweiten Periode der Bildung des menschlichen Willens bricht aus dem Uebermaaße der Begierde und des Abscheues eine Quelle heftiger Gemüthsbewegungen hervor, die aus einer

zu großen Passivität des Willens entstehen, und die man daher Leidenschaften und Affecten nennt. Unterscheidet man beide, wie es billig ist, so kann man die Leidenschaft eine Gemüthsbewegung nennen, in welcher dem Bewußtseyn durch die Heftigkeit der Begierde oder des Abscheues Eintrag geschieht. Beinahe einstimmig damit sagt Cicero: pathos est perturbatio mentis a recta ratione aversa propter adpetitus vehementiam (*quaest. Tuscul.* l. IV. c. 1. sq.). Dieser Begriff hat folgende Merkmale: 1. eine heftige Berührung der Sinnlichkeit und namentlich des Nervensystems. Hypochondrische, hysterische, cholerische und sanguinische Personen sind in der Regel leidenschaftlich. 2. Eine hierauf folgende Betäubung und Zerrüttung des freien Bewußtseyns. Der zu schnelle Umlauf des Blutes und der Nervensäfte, oder die plötzliche Hemmung beider setzt die Phantasie in eine zu mächtige Bewegung und bringt dadurch falsche Bilder und Vorstellungen vor die Seele (animi impotentia. *Cic.*). So sieht der Verliebte, der Zornige und Furchtsame die Gegenstände in einem ganz falschen Lichte. 3. Eine der falschen Vorstellung angemessene, falsche Richtung des Willens. So schreitet der Zornige zu Thätlichkeiten, weil er die Beleidigung seines Gegners für weit größer hält, als sie wirklich ist. Man hat es oft versucht, die Leidenschaften auf gewisse Classen zurückzuführen, ohne doch, bei der großen Zahl derselben, den Gesetzen der Ordnung immer zu genügen. Epikur unterschied nur die Freude (ἡδονή) und den Schmerz (ἀλγηδών); Zeno zählte vier Hauptleidenschaften, Freude, Wollust,

Furcht und Gram (laetitia, libido, metus, aegritudo: *Cic.* l. e. c. 6.), deren innere Abgrenzung nicht deutlich einleuchtet. Kant sprach von Leidenschaften der Natur und Cultur, rechnete zu jener die Neigung zur Freiheit und zum Geschlechte als erhitzte Leidenschaften (passiones ardentes), und zu dieser, Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht als kalte Leidenschaften (passiones frigidae.). Richtiger unterscheidet man sthenische und asthenische Leidenschaften (perturbationes mentis *concitatioris* et *tabificae* nach Cicero l. e. c. 16. vergl. Loders Anthropologie §. 181.), welche die organische Willenskraft entweder unmäßig aufregen, oder heftig binden und niederschlagen, wo dann in beiden Fällen die freie und weise Thätigkeit der Vernunft leidet. Zu der sthenischen, oder den Passionen der Begierde, gehört die Freude, die Liebe, die Begierde der Freiheit und des Rechtes, der Ehrgeitz. Namentlich erweitert die Freude das Herz so plötzlich, daß sie dem Leben viel gefährlicher wird, als Gram und Kummer. Livius erzählt (XXII, 7.), daß zu Rom eine Matrone starb, als ihr unerwartet ihr Sohn begegnete, von dem sie gehört hatte, er sei am thrasimenischen See geblieben. Diogenes von Rhodus starb als Zuschauer der olympischen Spiele, weil drei seiner Söhne siegten und ihm ihre Kronen aufsetzten (*Gellius* N. A. III, 15.). Im Zorne der Trunkenheit tödtete Alexander seinen Freund Klitus. Die Liebe kann im Alter noch bis zur Verrückung steigen, weil die Begierde nicht alt wird; und die Begierde nach Recht und Freiheit bricht in Gerichtshöfen und bei Revolutionen

oft mit einem Tumulte hervor, der ihre erregende Kraft nur zu deutlich beweißt, wie denn alle Leidenschaften dieser Art das Gemüth berauschen, und gleich jeder Trunkenheit, mit Schwäche und Ermattung endigen. Die asthenischen Leidenschaften hingegen, oder die Passionen der Abneigung ziehen Nerven und Muskeln krampfhaft zusammen, hemmen die Bewegung der Lebenskraft und rauben dem Willen, wie eine periodische Ohnmacht, seine Freiheit und Stärke. Hieher gehört Furcht, Schwermuth, Verlegenheit, Gram, Aengstlichkeit, Kummer und Traurigkeit. So erzählt der Cardinal Retz in seinen trefflichen Denkwürdigkeiten, daß auf einer mitternächtlichen Reise von St. Cloud nach Paris eine Gesellschaft von funfzig Personen, unter welchen sich Türenne befand, plötzlich den Rosenkranz gebetet habe, weil vor ihren Augen eine Schaar von Geistern aus der nahen Seine stieg und einem Klosterkirchhofe feierlich und paarweise zueilte. Die Furcht verschwand, als man in ihnen schwarze Kapuciner entdeckte, die sich in dem Strome gebadet hatten. D'Aubini, ein Spion von Louvois, den man zu Aachen ergriffen und in den Kerker geworfen hatte, bekam vor Todesfurcht in einer Nacht graue Haare. Man hat oft gefragt, ob die Leidenschaften von der Moral gebilligt, oder verworfen werden müssen? Die Stoiker lehrten bekanntlich, der Weise müsse unerschütterlich und über jede Aufwallung der Leidenschaft erhaben seyn (sapientis est, non affici), und Kant trat dieser Ansicht mit einer Strenge bei, welche alle Bewegungen des Gemüthes als pathologische Schlacken von dem reinen Metalle seiner Tugend aus-

schied. Cicero nannte sie hingegen Wetzsteine der Tugend (ardores sunt cotes virtutum: l. c. c. 21.): Herodes Atticus wirft den Vertheidigern der Apathie eine gänzliche Entnervung des sittlichen Lebens vor (omnibus vehementioribus vitae officiis amputatis in corpore ignavae et quasi enervatae vitae consenescunt: *Gellius* N. A. XIX, 22.); die Königin Christine von Schweden nannte sie das Salz des Lebens, welches ohne sie fade und geschmacklos werde (ouvrage de loisir 439.); und Helvetius erklärt geradezu, ohne Leidenschaften werde der Mensch dumm und geistlos werden (de l'esprit l. III. c. 8.). Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte. Unbedingt verurtheilen darf die Moral die Leidenschaften nicht. Jesus zürnte und weinte (Joh. XI, 33. 38.), Paulus zerriß im Unwillen sein Gewand (Apostelg. XIV, 14.), alle große Männer waren mehr oder weniger leidenschaftlich, weil unsere geistige Kraft, wie die organische, von Zeit zu Zeit eines kräftigen Reitzes und Anstoßes bedarf, um auf der Bahn der Pflicht und Tugend vorzudringen. Dagegen wird in Klöstern und unter denjenigen Secten, die schon bei der ersten Erziehung auf die Tödtung aller lebhaften Reizungen des Willens ausgehen (Quaker), die sittliche Entwickelung des Geistes und Herzens unterbrochen und gehemmt, oder die noch viel gefährlichere Heuchelei befördert. Von der andern Seite ist aber die Leidenschaft, auch wenn sie auf gute und sittliche Zwecke gerichtet wird, immer stürmisch, unsicher, unrein und ohne sittlichen Gewinn für den inneren Menschen; sie muß daher in jedem Falle nur als ein nothwendiges

Uebel und als Mittel der Vorbereitung auf die ruhige und wahre Pflichterfüllung betrachtet werden. Dem Weisen sind Leidenschaften Antriebe und Stachel zur sittlichen Thätigkeit; er wird aber niemals handeln, so lang sie das Gemüth einnehmen, weil er außerdem der Unzufriedenheit und Reue nie entgehen kann. Die höchste Stufe der Leidenschaft ist der Affect, oder diejenige Gemüthsbewegung, welche die Freiheit überwältigt und zuletzt einen Zustand der Bewußtlosigkeit herbeiführt. Leidenschaften sind Bäche, welche schnell dahinrauschen, Affecten aber Waldströme, die alle Dämme durchbrechen. Sie steigen bis zu Convulsionen, sinken wieder bis zur tiefen Ohnmacht herab, und haben dann einen gänzlichen Paroxysmus des Willens zur Folge, z. B. in der Wuth, bei Krämpfen des Lachens und Weinens, oder der Furcht des gejagten Flüchtlings. Die Affecten werden, wie die Leidenschaften, in erregende und deprimirende getheilt, doch ist ihre Imputabilität geringer. Der weltliche Richter, welcher an den Widerspruch der Handlung mit der That gewiesen ist, kann zwar den Verbrecher erinnern, da er sich einmal in den Zustand des Affectes versetzt habe, so sei er auch für die Folgen verantwortlich: sponte an coactus tam magna peccavisset, nihil referre. *Taciti* annal. XI, 36. Die sittliche Zurechnung hingegen hat größere Schwierigkeiten, wie sich in der Folge ergeben wird. Hier steht nun der Grundsatz fest, daß die Affecten gerade deßwegen, weil sie in ihren Ausbrüchen so gefährlich sind, gleich bei ihrem Entstehen streng bewacht und gänzlich unterdrückt werden müssen. Man vergl. *Spinozae* ethica p. III. de affectibus:

Curcellaei ethica c. 4. et 5. de affectibus (in opp. theol. Amstelod. 1635. p. 991. sq.): Maaß Versuch über die Leidenschaften 2 Theile. Halle und Leipzig 1805. ff. Heinroths Abhandlung über die Seelengesundheit, in s. Uebers. von Burrows Untersuchungen über die Geisteszerrüttung. Leipzig 1822. S. 197. ff.

§. 53.

Der Wille in seiner Vollkommenheit.

So kommt endlich der Wille des Weisen zur Reife, wo das reine Bewußtseyn nicht mehr von herrschenden Leidenschaften bewegt, der Verstand nicht mehr von Vorurtheilen verblendet, die Thatkraft des Gemüthes nicht mehr durch ein wildes Feuer der Begierde aufgezehrt, sondern wo der handelnde Charakter des Menschen beharrlich und ruhig von der Vernunft geleitet wird, und sich Kopf und Herz zur sittlichen Harmonie verbinden. Das ist der Zustand des vollkommenen Mannes, der in keinem Worte fehlet, sondern selig in seiner That ist (Br. Jak. I, 25. III, 2).

Auf der dritten Stufe erhebt sich der Wille zu der höchsten Vollkommenheit, die er hier auf Erden erreichen kann; er ist vernünftigsinnlich, wird von der Vernunft bestimmt und von der Neigung bewegt; er drückt den Charakter der festen Ueberzeugung und der unerschütterlichen Festigkeit in geprüften und wohlbewährten Grundsätzen aus. Das ist der Wille

des weisen, frommen und religiösen Menschen, des Mannes von Charakter, dessen Neigungen und Begierden zwar unaufhörlich von sinnlichen Reitzen verändert werden, dessen Vorsätze und Entschließungen aber nie von der Wahrheit und Pflicht weichen. Es soll dieses aber

1) keinesweges so viel heißen, als ob der menschliche Wille gänzlich spiritualisirt und jedem Einflusse des Organismus entzogen werden sollte. Das begannen die Stoiker, die Mönche (aus Mißverstand der Stelle Gal. V, 24.), die Mystiker, die Quietisten und neueren Rigoristen, welche forderten, daß unser eigener Wille ganz vertilgt werden und in der Gnade Gottes aufgehen müsse. Es heißt aber das von einem irdischen Geschöpfe etwas Unmögliches fordern; denn es kann der Pflicht wohl seinen Eigenwillen, aber nicht seinen eigenen und persönlichen zum Opfer bringen, und selbst Gottes Wille kann in uns nur durch seine Aufnahme in unsere geistige Natur kräftig und beseligend werden. Der Baum der menschlichen Vollkommenheit wird sichtbar in seinem Wachsthume gestört, wenn man ihm die Wurzel abschneidet, die Gott selbst auf irdischem Boden gepflanzt hat.

2) Eben so wenig wollen wir damit andeuten, daß der von der Neigung oder Leidenschaft bewegte Wille auch in Rücksicht des Materiellen der Handlung immer böse und pflichtwidrig sei. Hier lehrt die Erfahrung deutlich genug das Gegentheil. Die ausgezeichnete Thätigkeit großer Geschäftsmänner, Heerführer, Redner und Regenten war leiden-

schäftlich, wie denn selbst diejenigen, welchen das ganze römische Volk (nach Freinsheims Supplementen zum Liv.) den Beinamen des besten Menschen (vir optimus) gegeben, nicht von großer Sinnenlebendigkeit frei waren. Man nehme Luthern seinen Eifer, und Friedrich dem Großen seinen Ehrgeiz; so sinken beide als unberühmte Männer in die Vergessenheit zurück. Es ist schon traurig genug, daß bei der leidenschaftlichen Tugend fast aller subjective Werth des Handelnden verloren geht und daß sie in den meisten Fällen ein geheimes Laster im Gefolge hat. Luther wurde im Eifer oft schmähsüchtig, Friedrich der Große ungerecht im Zorne der Gerechtigkeit, und Napoleon würde nicht als Verwiesener auf einem Eilandfelsen verschieden seyn, wenn ihn seine Leidenschaft nicht zu riesenhaften Entwürfen begeistert hätte, in deren Ausführung er jedes gemeine Recht mit Füßen trat.

9.) Der Wille des Menschen ist vielmehr dann gut und vollkommen, wenn sich dieser in dem Augenblicke der Leidenschaft alles Handelns enthält, die Wogen der fluthenden Begierden und Neigungen siegreich bekämpft, geprüfte Grundsätze auch dann nicht aufgiebt, wenn ihn der Vortheil des Augenblicks mächtig zur Untreue reizet; wenn er lieber alles Ungemach über sich ergehen läßt, als daß er sich durch unwürdige Handlungen in einen entehrenden Widerstreit mit sich selbst setzte. Sokrates und Jesus, jeder in seinem eigenen Lichte, stellen durch ihr Beispiel diese Vollkommenheit und Willensstärke in ein herrliches Licht. Der erste verliert mitten im Tumulte häuslicher Zwistigkeiten seine Ruhe nicht; die heftigsten Drohungen verblendeter Archonten erschüttern seinen weisen

Entschluß nicht; er will nicht einmal heimlich aus dem Kerker entweichen, um sich nicht mit der Schmach des Flüchtlings zu beladen; lieber trinkt er ruhig den Giftbecher, ehe er an Wahrheit, Gewissen und Ehre zum Verräther wird. Noch erhabener ist die Tugend Jesu. Bei einer reitzbaren Sinnlichkeit, bei einer großen Lebhäftigkeit des Gefühls und bei einer unläugbaren Empfänglichkeit für äußere Eindrücke entsagt er doch in der Blüthe der Jahre allen Vergnügungen der Jugend, allen Reitzen der Ehre, allen Freuden des häuslichen Glückes. Vertraut mit Mangel und Elend strebt er doch frei und kräftig zum Himmel empor; keine Beschwerde hält ihn ab, die errungene Weisheit mit seinen Brüdern zu theilen; er stirbt für die Wahrheit und ihren Sieg, um durch das Leiden seiner Unschuld die sündige Menschheit zu versöhnen. Das ist der feste Wille des Weisen, der durch die Stürme dieses immer bewegten Erdenlebens zum heiligen Frieden der Unsterblichen fährt.

Strenge Historiker werden diese Schilderungen idealisirt nennen, weil sie überall in der Geschichte kein sprechendes Beispiel eines vollendet guten Willens, sondern auch an den besten Menschen noch Fehler und Flecken finden. Sokrates, werden sie sagen, hat doch als Krieger schlechte Tapferkeit bewiesen, und als Philosoph zuweilen mehr getrunken, als ihm gut war; Paulus schwankte oft zwischen Furcht und Heldenmuth, und Johannes wußte zuletzt (nach Hieronymus) in Ephesus nichts weiter zu predigen, als, Kinder liebt einander, weil er in seiner Schwachheit meinte, das sei genug. Die wissenschaftliche Moral

beschäftigt sich aber auch nicht mit dem Abbilde, sondern mit dem Vorbilde der Vollkommenheit, welches seiner Natur nach über die Grenzen der Geschichte hinausreichen soll. *Qui moderatione et constantia quietus est animus, ut nec tabescat molestiis, nec frangatur timore, nec sitienter quid expetens ardeat desiderio, nec alacritate futili gestiens deliquescat,* is est sapiens, quem quaerimus et beatus. *Cicero* in quaest. tuscul. IV, 17. Zollikofer in seiner Warnung vor einigen herrschenden Fehlern des Zeitalters (Leipzig 1788. S. 439. ff.) hat dieses Bild des vollkommenen Mannes als Kanzelredner ausgezeichnet.

§. 54.

Von den Temperamenten.

Die sinnliche, oder organische Kraft unseres Willens hängt im Allgemeinen vielfach von dem Temperamente und der Einbildungskraft ab. Das Temperament bezeichnet die besondere Art, zu empfinden und zu fühlen, welche ihren Grund in der ursprünglichen Mischung der Säfte hat. Man unterscheidet schon seit den frühesten Zeiten das kaltblütige, leichtblütige, warmblütige und schwerblütige, und ist auch da, wo man noch andere Eintheilungen hinzufügte, immer darüber einverstanden gewesen, daß jedes derselben einen bedeutenden Einfluß auf die Handlungen und den ganzen Charakter des Menschen hat.

Während der vernünftige Wille des Menschen sich in der freien Thätigkeit seiner Intelligenz bewegt, hängt seine organische Kraft zuerst von dem Temperamente ab. Dieses ausdrucksvolle Wort deutet nemlich die individuelle Gesundheit des Menschen an, sofern sie durch seine Constitution und Complexion, oder durch das Verhältniß der festen und flüssigen Theile zu einander bedingt ist. Wie eine und dieselbe Saite auf einem musicalischen Instrumente anders tönt, wie auf einem zweiten, so ist auch der Nervenreitz in dem menschlichen Körper verschieden, und diese Mannichfaltigkeit der Empfindung bringt dann auf den organischen Willenstrieb verschiedene Eindrücke hervor. Die Lehre von den Temperamenten ist daher nach einer alten Bemerkung Galens (*animi mores temperaturam corporis sequi:* opp. ed. Basil. 1538. p. I. p. 344. sq.) auch dem Moralisten sehr wichtig, ob sie dieser schon aus einem höheren Standpuncte betrachtet, als der Physiolog. Hippokrates theilte sie nach den vier Elementen und dem vorherrschenden Momente des Wassers, der Luft, des Feuers und der Erde in den Säften, in das phlegmatische, sanguinische, cholerische und melancholische. Platner ordnete sie nach Ländern und Provinzen (das römische, attische, lydische und phrygische) und unterschied hiernach das männliche, feurige, ätherische, melancholische, sanguinische, böotische und hektische Temperament. Kant trennt die Temperamente des Gefühls (das sanguinische und phlegmatische) von den Temperamenten der Thätigkeit (dem cholerischen und melancholischen); Feder und Loder aber

fügen diesen vier Hauptclassen noch das vierschrötige, hypochondrische und milde bei. Uns genügt die hippokratische Ansicht als die natürlichste und leichteste; daher wir denn auch den Einfluß jeder dieser Mischungen auf das Gemüth kürzlich darstellen wollen.

1) Das kaltblütige oder wässerichte Temperament ist in seinem Elemente kalt und feucht und steht mit einem schwammichten Körper, schlaffer Muskelfaser und schwacher Reitzbarkeit in genauer Verbindung. Kant nennt den Phlegmatiker einen gebornen Philosophen, während Loder ihm schwache Sinne und ein geringes Maaß des Verstandes zuschreibt. Auch ist es wahr, daß der Phlegmatiker nicht leicht unbesonnen handelt und sich also auch nicht aus dem Gleichgewichte bringen läßt; er ist vielmehr geduldig, gutmüthig, unterwürfig und ein Feind von Zwisten und Streitigkeiten. Aber von der anderen Seite ist er auch ein geborner Müßiggänger, langsam zum Guten, weitschweifig, saumselig, indolent, lieblos und nicht geschickt, das höhere Gebiet der Wahrheit zu bereichern. Will daher der Phlegmatiker weise werden, so muß er sich zur Thätigkeit spornen, seine Einbildungskraft beleben, seinen schlummernden Ehrtrieb wecken, sein Schönheitsgefühl bilden, mit seiner Bequemlichkeitsliebe unablässig kämpfen und den Gedanken nicht aus der Seele verlieren, daß Fühllosigkeit und Unthätigkeit das Grab aller Tugend und Freude ist.

2) Das leichtblütige, oder lustige Temperament ist in seinem Elemente warm und feucht, und steht mit einer weichen Faser, schnellerem Blutumlaufe, guten Sinnen und einer lebhaften Einbildungskraft in genauer

Verbindung. Bei dem sanguinischen Menschen wechseln daher Vorstellungen und Begriffe häufig; er ist ein Mann des Augenblicks, liebt scheinbar die ganze Welt, aber eigentlich Niemanden, als sich selbst; seine Freundschaft ist zwar aufwallend, aber ohne Bestand. Er verspricht schnell und viel, ohne reiflich nachzudenken, und hält eben daher wenig; er ist ein schlimmer Schuldner und fordert immer neue Fristen; ernsthaften und anhaltenden Geschäften weicht er aus und behandelt die wichtigsten Gegenstände nur als eine Kleinigkeit. Soll daher der Wille des Leichtblütigen vernünftig werden, so muß er sich vor Allem der Mäßigkeit befleißigen, Zerstreuung und Exaltation der Einbildungskraft meiden, die Stunden der Einsamkeit benützen, um über die Folgen seines Leichtsinnes und seiner Inconsequenz nachzudenken; in seinen Geschäften muß er sich an Ordnung und Pünktlichkeit gewöhnen, sich einen Freund von festem und ernstem Charakter wählen, um sich nach ihm und unter seiner Leitung zu bilden; er muß namentlich seiner Geistescultur eine solche Richtung geben, daß das Studium der ernsten und höheren Wissenschaften immer vorherrschend vor ästhetischen Zerstreuungen und Liebhabereien werde. So kann er hoffen, die Fehler seiner körperlichen Anlage zu verbessern und zuletzt ein weiser und glücklicher Mensch zu werden.

3) Das cholerische, oder feurige Temperament ist in seinem Elemente hitzig und trocken, und steht mit gelber Galle, fester Faser, einem scharfen Blute, guten Sinnen und einer glühenden Einbildungskraft in Verbindung. Der Choleriker ist daher jähzornig, ohne zu hassen, seine Thätigkeit ist rasch, aber

nicht ausdauernd; er gebietet lieber und leitet die Ausführung seiner Plane, als daß er selbst Hand an das Werk legt; er duldet nicht gern Widerspruch, stößt die, welche ihn beleidigen, kühn und trotzig von sich, leidet keine Ungerechtigkeit, ist aber selbst oft hart und lieblos; Achtung versagt man ihm nicht, aber Liebe findet er selten. Es leuchtet ein, daß in diesem Temperamente viele Antriebe zur Vervollkommnung liegen; schon Aristoteles bemerkt, daß fast alle große Männer Choleriker waren (*omnes ingeniosi iracundi*); aber es verleitet auch häufig zu großen Uebereilungen und macht selten glücklich. Die Moral empfiehlt daher dem Warmblütigen Abhärtung des Körpers, um seine Reitzbarkeit zu mäßigen, eine auch im Einzelnen und selbst bei Kleinigkeiten ausharrende Thätigkeit, damit er von raschen und fliegenden Entwürfen abgezogen werde, den festen Entschluß, im Augenblicke des aufwallenden Zornes nie zu handeln, Meidung der Einsamkeit, die ihn oft zu kühnen Planen verleitet, Achtung gegen die Freiheit und Persönlichkeit Anderer, die er gern beherrschen uud unterjochen möchte, und vor Allem einen anhaltenden Umgang mit zartfühlenden Menschen, um die Härte seines Charakters zu brechen und ihm Beugsamkeit und Humanität zu geben. Die stoische und kantische Moral sagt dem Choleriker selten zu, weil sie ihn häufig verleitet, seinen Eigensinn für Festigkeit zu halten, und daher die Unerträglichkeit seiner Natur steigert, die sie mildern und bändigen sollte.

4) Das schwerblütige, oder melancholische Temperament ist in seinem Elemente kalt und trocken, und steht mit schwarzer Galle, spröder Faser und gehemmtem Blutumlaufe in Verbindung; ein scheuer, trüber und

matter Blick, mehr Verstand, als Gedächtniß und Phantasie sind in seinem Gefolge. Eine Abart desselben ist das hypochondrische, welches sich durch schwache Nerven, gehinderten Blutumlauf und ungleich vertheilte Lebenskraft, so wie durch periodisch-vordringende Mischungen des warmblütigen und melancholischen Temperamentes ankündigt. Der Schwerblütige brütet gern über einer Idee, weil es seinem Vorstellungsvermögen an Mannichfaltigkeit der Reitze fehlt; er giebt Kleinigkeiten einen hohen Werth, ist unzufrieden, hart und mißtrauisch; er meidet die Menschen, theils aus Verlegenheit, theils aus Stolz, weil sie ihm zu leichtsinnig und frivol sind; er verspricht nicht gern, hält aber genau, was er zusagt, ist geneigt zur Schwärmerei und zum Lebensüberdrusse. Ihm ähnlich ist der Hypochonder niedergeschlagen und traurig bis zur Verzweiflung, und dann wieder lustig bis zur Ausgelassenheit (vix medius inter lacrymas et cachinnum), zur Arbeit träg, furchtsam, im Umgange verlegen und ängstlich, muthig auf seinem Zimmer, aber feig im Kampfe wie Sokrates, damit er nach der Flucht noch einmal streiten kann. Schwerblütige Menschen müssen daher ihren Körper in steter Thätigkeit erhalten, in ihren äußeren Verhältnissen oft Ort und Personen wechseln, um das Spiel ihrer Vorstellungen zu vervielfältigen; auch gegen ihre Neigung müssen sie gesellige Verbindungen knüpfen, um die Menschen von ihrer guten Seite kennen zu lernen; sie müssen ihre Phantasie endlich durch Reisen, Studium der schönen Künste und Betrachtungen der Natur erheitern, um durch alle diese Reitze die Traurigkeit zu überwinden und sie zuletzt ganz aus der Seele zu verbannen.

Es ist ein wahres Glück für die Menschheit, daß alle diese Temperamente im Ganzen und im Einzelnen auf das Glücklichste gemischt sind. Bestände ein Volk aus lauter Cholerikern, sie würden sich selbst aufreiben; ganz aus Leichtblütigen, es würde unter ihnen nichts Großes gelingen, keine Zucht und Treue herrschen; ganz aus Melancholikern, der Staat würde dann einem Hospital, einer Wohnung von Eulen gleichen; ganz aus Phlegmatikern, es würde dann kein Fleiß, kein Handel, keine Cultur und kein Wetteifer statt finden. Petrus, Paulus, Johannes und Judas stehen daher, selbst unter den Aposteln Jesu, als Repräsentanten der vier Haupttemperamente da. Auch bei den Individuen findet sich eben so wenig ein reines Temperament, als eine reine Gesundheit, es hat vielmehr jeder Mensch eine eigene Constitution, die ungleich persönlicher, also auch mannichfaltiger ist, als in dem Thierreiche. Bei diesem durchaus individuellen Reitze der organischen Willenskraft hat daher Jeder seine eigenen Vergnügungen und Freuden, seine eigenen Leiden und Schmerzen; sein Antheil an dem wandelbaren Erdenglücke ist ihm schon zugemessen, bis ihm Pflicht und Gewissen zu den höheren Gütern des Lebens hinführen. Man vergl. Feder über den menschlichen Willen Th. II. S. 67. ff. Kants Anthropologie S. 259. ff. Platners Aphorismen Th. II. §. 826. ff. Meiners Untersuchungen über die Denk- und Willenskräfte des Menschen. Göttingen 1806. Th. II. 4ter Abschnitt. Heinroths Anthropologie. S. 131. ff.

§. 55.

Von der Einbildungskraft.

Mittelbar wirkt auf den sinnlichen Willen auch die Einbildungskraft als freies Bildungsvermögen des inneren Sinnes ein. Denn wie sie von der einen Seite die Entstehung der Begriffe und das Bewußtseyn der Ideen vermittelt; so übertreibt sie auch oft das Gefühl unserer sinnlichen Affectionen, erzeugt den sinnlichen Schein und Irrthum, und giebt dadurch unseren Neigungen und Abneigungen eine falsche Richtung (1. Mos. III, 6. Sprüchw. VI, 15.). Es ist daher wichtig, sie durch Mäßigkeit, Gesundheit der Seele, Erhaltung eines guten Gewissens und reine Wahrheitsliebe in weisen Schranken zu erhalten.

Ein anderer Hauptreitz des sinnlichen Willens geht aus der Einbildungskraft hervor, die man ein Vermögen der Seele nennen kann, sinnliche Gegenstände innerlich nachzubilden und sie zu idealisiren. Man ist bei der Entwickelung ihres Begriffes darüber einverstanden, daß sie ein Vermögen der Seele ist, sinnliche Gegenstände nachzubilden und sie in Erscheinungen des inneren Sinnes zu verwandeln, also eine Plastik, eine Camera obscura des Geistes, welche Bilder, Formen und Umrisse aller Art vor seinen Blicken vorübergehen läßt. Was der Pinsel des Mahlers für das Auge ist, ist die Phantasie für den Geist; dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der Vernunft, die kein Vermögen der Bilder, sondern der Ideen ist, welche

uch nicht, wie jene, aus der Erfahrung, sondern aus
er inneren Natur des Geistes fließen. Eben daher ist
uch die Phantasie keine Originalmalerin, sondern nur
ine Copistin; sie vermag nichts zu schaffen, was wir
icht vorher empfunden haben; sie kann also keine Farbe
ichnen, die nicht in der Wirklichkeit vorhanden wäre.
er Blindgeborne kann sich einen Begriff von der rothen
arbe machen, aber kein Bild: und von der anderen
Seite vermag die Imagination die Idee Gottes selbst
kein anderes Bild zu kleiden, als in ein menschi
ches. Jede Phantasie ist folglich nicht reinschöpferisch,
ndern nur reproductiv; sie kann kein Bild entwerfen,
dem sie nicht theilweise den Stoff von der Erfah
ung geborgt hat. Wohl aber vermag sie die Bilder
er äußeren Gegenstände zu idealisiren, zu verschönern,
nzelne Züge hinwegzunehmen, oder hinzuzufügen. So
tstanden die heidnischen Gottheiten in der Seele der
Maler und Bildner aus schönen Menschenköpfen; auf
en Stufen der heidnischen Kunst erhob sich die christli
che zur Formung der Christusköpfe und Madonnen
ilder; selbst das verlorne Paradies, Himmel und Hölle
nd in unserer Seele nur idealisirte Copieen irdischer
Erscheinungen. Wie wohlthätig die Phantasie für
ns werde, leuchtet von selbst ein. Ihr verdanken wir
lle unsere Begriffe von der Außenwelt, indem sie die
nnlichen Eindrücke derselben in Bilder verwandelt,
us welchen die Vorstellung und der Begriff entsteht.
Ein Mensch ohne Phantasie fühlt daher bei dem Anblicke
er schönsten Gegend und des herrlichsten Gemäldes
wenig, oder nichts; seine Nerven werden zwar von
em sinnlichen Eindrucke afficirt, aber das Bild desselben

§. 55.

Von der Einbildungskraft.

Mittelbar wirkt auf den sinnlichen Willen auch die Einbildungskraft als freies Bildungsvermögen des inneren Sinnes ein. Denn wie sie von der einen Seite die Entstehung der Begriffe und das Bewußtseyn der Ideen vermittelt; so übertreibt sie auch oft das Gefühl unserer sinnlichen Affectionen, erzeugt den sinnlichen Schein und Irrthum, und giebt dadurch unseren Neigungen und Abneigungen eine falsche Richtung (1. Mos. III, 6. Sprüchw. VI, 15.). Es ist daher wichtig, sie durch Mäßigkeit, Gesundheit der Seele, Erhaltung eines guten Gewissens und reine Wahrheitsliebe in weisen Schranken zu erhalten.

Ein anderer Hauptreitz des sinnlichen Willens geht aus der Einbildungskraft hervor, die man ein Vermögen der Seele nennen kann, sinnliche Gegenstände innerlich nachzubilden und sie zu idealisiren. Man ist bei der Entwickelung ihres Begriffes darüber einverstanden, daß sie ein Vermögen der Seele ist, sinnliche Gegenstände nachzubilden und sie in Erscheinungen des inneren Sinnes zu verwandeln, also eine Plastik, eine Camera obscura des Geistes, welche Bilder, Formen und Umrisse aller Art vor seinen Blicken vorübergehen läßt. Was der Pinsel des Mahlers für das Auge ist, ist die Phantasie für den Geist; dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der Vernunft, die kein Vermögen der Bilder, sondern der Ideen ist, welche

auch nicht, wie jene, aus der Erfahrung, sondern aus der inneren Natur des Geistes fließen. Eben daher ist auch die Phantasie keine Originalmalerin, sondern nur eine Copistin; sie vermag nichts zu schaffen, was wir nicht vorher empfunden haben; sie kann also keine Farbe zeichnen, die nicht in der Wirklichkeit vorhanden wäre. Der Blindgeborne kann sich einen Begriff von der rothen Farbe machen, aber kein Bild: und von der anderen Seite vermag die Imagination die Idee Gottes selbst in kein anderes Bild zu kleiden, als in ein menschliches. Jede Phantasie ist folglich nicht reinschöpferisch, sondern nur reproductiv; sie kann kein Bild entwerfen, zu dem sie nicht theilweise den Stoff von der Erfahrung geborgt hat. Wohl aber vermag sie die Bilder der äußeren Gegenstände zu idealisiren, zu verschönern, einzelne Züge hinwegzunehmen, oder hinzuzufügen. So entstanden die heidnischen Gottheiten in der Seele der Maler und Bildner aus schönen Menschenköpfen; auf den Stufen der heidnischen Kunst erhob sich die christliche zur Formung der Christusköpfe und Madonnenbilder; selbst das verlorne Paradies, Himmel und Hölle sind in unserer Seele nur idealisirte Copieen irdischer Erscheinungen. Wie wohlthätig die Phantasie für uns werde, leuchtet von selbst ein. Ihr verdanken wir alle unsere Begriffe von der Außenwelt, indem sie die sinnlichen Eindrücke derselben in Bilder verwandelt, aus welchen die Vorstellung und der Begriff entsteht. Ein Mensch ohne Phantasie fühlt daher bei dem Anblicke der schönsten Gegend und des herrlichsten Gemäldes wenig, oder nichts; seine Nerven werden zwar von dem sinnlichen Eindrucke afficirt, aber das Bild desselben

§. 55.

Von der Einbildungskraft.

Mittelbar wirkt auf den sinnlichen Willen auch die Einbildungskraft als freies Bildungsvermögen des inneren Sinnes ein. Denn wie sie von der einen Seite die Entstehung der Begriffe und das Bewußtseyn der Ideen vermittelt; so übertreibt sie auch oft das Gefühl unserer sinnlichen Affectionen, erzeugt den sinnlichen Schein und Irrthum, und giebt dadurch unseren Neigungen und Abneigungen eine falsche Richtung (1. Mos. III, 6. Sprüchw. VI, 15.). Es ist daher wichtig, sie durch Mäßigkeit, Gesundheit der Seele, Erhaltung eines guten Gewissens und reine Wahrheitsliebe in weisen Schranken zu erhalten.

Ein anderer Hauptreitz des sinnlichen Willens geht aus der Einbildungskraft hervor, die man ein Vermögen der Seele nennen kann, sinnliche Gegenstände innerlich nachzubilden und sie zu idealisiren. Man ist bei der Entwickelung ihres Begriffes darüber einverstanden, daß sie ein Vermögen der Seele ist, sinnliche Gegenstände nachzubilden und sie in Erscheinungen des inneren Sinnes zu verwandeln, also eine Plastik, eine Camera obscura des Geistes, welche Bilder, Formen und Umrisse aller Art vor seinen Blicken vorübergehen läßt. Was der Pinsel des Mahlers für das Auge ist, ist die Phantasie für den Geist; dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der Vernunft, die kein Vermögen der Bilder, sondern der Ideen ist, welche

auch nicht, wie jene, aus der Erfahrung, sondern aus der inneren Natur des Geistes fließen. Eben daher ist auch die Phantasie keine Originalmalerin, sondern nur eine Copistin; sie vermag nichts zu schaffen, was wir nicht vorher empfunden haben; sie kann also keine Farbe zeichnen, die nicht in der Wirklichkeit vorhanden wäre. Der Blindgeborne kann sich einen Begriff von der rothen Farbe machen, aber kein Bild: und von der anderen Seite vermag die Imagination die Idee Gottes selbst in kein anderes Bild zu kleiden, als in ein menschliches. Jede Phantasie ist folglich nicht reinschöpferisch, sondern nur reproductiv; sie kann kein Bild entwerfen, zu dem sie nicht theilweise den Stoff von der Erfahrung geborgt hat. Wohl aber vermag sie die Bilder der äußeren Gegenstände zu idealisiren, zu verschönern, einzelne Züge hinwegzunehmen, oder hinzuzufügen. So entstanden die heidnischen Gottheiten in der Seele der Maler und Bildner aus schönen Menschenköpfen; auf den Stufen der heidnischen Kunst erhob sich die christliche zur Formung der Christusköpfe und Madonnenbilder; selbst das verlorne Paradies, Himmel und Hölle sind in unserer Seele nur idealisirte Copieen irdischer Erscheinungen. Wie wohlthätig die Phantasie für uns werde, leuchtet von selbst ein. Ihr verdanken wir alle unsere Begriffe von der Außenwelt, indem sie die sinnlichen Eindrücke derselben in Bilder verwandelt, aus welchen die Vorstellung und der Begriff entsteht. Ein Mensch ohne Phantasie fühlt daher bei dem Anblicke der schönsten Gegend und des herrlichsten Gemäldes wenig, oder nichts; seine Nerven werden zwar von dem sinnlichen Eindrucke afficirt, aber das Bild desselben

ist schwach und matt und theilt sich auch der Seele nur im geringen Maaße mit. Ohne Phantasie kann man weder dichten, noch beschreiben, noch vorstellen, erbauen und rühren. Die Einbildungskraft versinnlicht uns aber auch unsere geistigen Begriffe und Ideen. Wir können uns Gott nicht ohne ein inneres Bild, ja selbst unseren eigenen Geist nicht ganz ohne ein sinnliches Schema denken. Wenn wir beten, personificiren wir Gott in dem reinsten und edelsten Bilde, dessen wir fähig sind; wann wir die Vorstellung einer Kraft, eines Geistes auffassen, so giebt ihm die Phantasie ein Kleid, ohne das wir sie im Bewußtseyn nicht festzuhalten vermögen (Greilings Theophanien. Halle 1808. S. 73. fl.). Auch verschönert die Einbildungskraft unsere Freuden, die der Gegenwart sowohl, als die der Zukunft, dem Winde gleich, der die brennende Kerze auslöscht und dafür das noch unter der Asche glimmende Feuer zur lodernden Flamme anbläßt. Nicht der wirkliche Genuß, welcher immer hinter unserer Erwartung zurückbleibt, sondern das reine Bewußtseyn, mit dem er verbunden ist, verbreitet über ihn durch die klare Phantasie einen Zauber, der die wahre Lebensfreude erzeugt (L'imagination par *Delille*. Paris 1806. chant 1.). Daher wird sie endlich eine Quelle der kräftigsten Bewegungsgründe zur Tugend. Der Leidende duldet, der Beleidigte unterdrückt die Begierde, sich zu rächen, der Keusche besiegt den Reitz der Wollust, weil das Bild eines seligen Todes, des verzeihenden Erlösers, oder einer reinen und glücklichen Liebe vor seiner Seele steht. Dabei dürfen indessen die großen Nachtheile einer unbeherrschten Einbildungskraft nicht übersehen werden. Sie wird nemlich zunächst die Haupt-

quelle alles Irrthums, indem sie die Erfahrung verfälscht, zum Wahne und zur Schwärmerei verführt, und den Fehler der Erschleichung, die uns erträumte Thatsachen unterschiebt, von allen Seiten begünstigt. Menschen von lebhafter Empfindung täuschen sich täglich und stündlich über ihre sinnlichen Wahrnehmungen; der Wahn der Fanatiker, Geisterseher und Inspirirten fließt aus dieser Quelle, welche selbst die trocknen Gefilde der Afterdogmatik zu befruchten pflegt. Dadurch veranlaßt sie auch alle Unsittlichkeiten, indem sie die Sinnenreitze erhöht, die Leidenschaften erregt, dem Willen ein Scheingut vorhält und ihm dadurch eine falsche Richtung giebt. So entsteht der Zorn aus der übertriebenen Vorstellung eines nahen Uebels, die Wollust aus täuschenden Vorstellungen von den Reitzen des Geschlechtes, der Müssiggang aus der Unbekanntschaft mit den Freuden der Thätigkeit und Berufstreue. Es ist kein Fehler und keine Sünde, bei der die Einbildungskraft nicht geschäftig wäre, daher es auch geniale Menschen mit der Sittlichkeit selten genau nehmen. Kein Wunder, wenn die Phantasie nun auch die Quelle alles Uebels und aller Leiden wird. Sie ist ja die Mutter der Launen und Affecten, quält uns mit vergeblichen Hoffnungen und Wünschen und verbittert uns dadurch den Genuß der Gegenwart; sie führt uns kleine Uebel, die wir erdulden müssen, in Riesengestalt vor Augen, martert uns mit bangen Erwartungen der Zukunft und stellt uns den Tod als einen Boten der Furcht und des Schreckens dar. Bei diesem entschiedenen Einflusse der Einbildungskraft auf unseren Willen verdienen noch die wichtigsten Regeln, sie zu leiten

und zu beherrschen, unsere Aufmerksamkeit. Hier steht aber eine gewissenhafte Sorgfalt für die Gesundheit des Körpers oben an. Ein schwacher, reitzbarer und kränklicher Körper begünstigt weder die Richtigkeit der Empfindung, noch den steten Lauf der Imagination; ein nervenschwacher Mensch ist gemeiniglich zum Zorn, zur Wollust, zur Furcht und zum Schrecken geneigt. Stärkung des Nervensystems durch eine mäßige und den Körper abhärtende Lebensweise ist daher unerlaßliche Pflicht zu einer Zeit, wo der Genuß der Nahrungsmittel so oft auf die Abstumpfung und Zerrüttung der Lebenskraft berechnet zu seyn scheint. Noch wichtiger ist die Sorge für die Gesundheit der Seele; ein überspanntes Gemüth und ein böses Gewissen trüben und verderben auch die Imagination. Den Wollüstigen umschweben beständig die Bilder unreiner Lust; der Streitsüchtige träumt von nichts, als von neuem Zwiste; der Spieler sieht sich nur von Karten und Würfeln umgeben; Gott hat dem Menschen die Welt in das Herz gelegt, sein Bewußtseyn ist seine Welt (Pred. Salom. III, 10.). Ein gutes, reines und von keiner Erinnerung verübter Unwürdigkeiten beflecktes Gewissen wird daher immer die wesentliche Bedingung einer veredelten Einbildungskraft seyn. Zuletzt kommt es hiebei auch auf eine edle und kräftige Nahrung dieses Seelenvermögens an. Statt fader Gedichte, girrender Romane und rasender Schauspiele wähle der edle Jüngling die Betrachtung großer Naturscenen, erhabener Gebürge, majestätischer Flüsse, des Meeres, des gestirnten Himmels, ferner das Anschaun edler Kunstwerke, die Theilnahme an religiösen Feierlichkeiten und geistvollen Un-

bungen einer reinen Andacht. Alle diese Gegenstände enthalten nicht nur Corrective für eine schon verdorbene und durch unreine Bilder entweihte Phantasie, sondern sie befördern auch die Erhebung des Gemüthes und die Herrschaft der Vernunft über das freie und ungebundene Spiel unserer inneren Bildungen und Nachbildungen. Von besonderen Vorschriften hierüber wird in der Lehre von der Selbstbeherrschung die Rede seyn. Man vergl. *Pici* de Mirandula liber de imaginatione (opp. Basil. 1604. t. II. p. 91.): Maaß Versuch über die Einbildungskraft. Halle 1792. und den achten Gesang des schönen Lehrgedichtes, l'imagination par *Delille*. 2 Bände. Paris 1806.

§. 56.

Anlagen des Menschen zum Guten.

Der Mensch ist, der Schrift (Jak. III, 9.) zufolge, nach Gottes Bilde geschaffen und muß folglich als Creatur Gottes mit natürlichen Grundanlagen zum Guten ausgerüstet seyn. Das bestätigt auch die Erfahrung, wenn man die Grundtriebe seiner organischgeistigen Natur in genauere Erwägung zieht. Sein Instinct führt ihn zum Wohlseyn, sein Geselligkeitstrieb zur Liebe der Freiheit, des Rechtes, und zur Mittheilung, und die Vernunftanlage zur Idealität, Wahrheit und Persönlichkeit. Aus diesen Grundanlagen unserer Natur gehen alle unsere Vollkommenheiten und Tugenden hervor.

Die Frage von den Anlagen des Menschen zum Guten wird in der Moral darum freier behandelt, als in der Dogmatik, weil die erste Wissenschaft Alles Natur nennt, was innerhalb des sittlichen Bewußtseyns liegt, während die Glaubenslehre nach augustinischen Ansichten das schon als Gnade betrachtet, was dem Moralisten noch eigene Thätigkeit der Vernunft und des Gewissens ist. In der That setzt auch das Böse, als Negation, das Gute, als Position schon voraus, wie die Kälte nur denkbar wird durch die vorhergehende Wärme, der Tod durch das Leben, der Schatten durch das Licht. Darum lehrt auch die Schrift, der Mensch sei zuerst nach Gottes Bilde geschaffen worden (1. Mos. I, 26.), ehe er sündigte, und er werde noch jetzt sittlichgut oder böse durch die weise, oder thörichte Richtung seines freien Willens (Matth. XII, 35.). Da nun die Freiheit sich in dem Menschen erst allmählich ausbildet, so muß sich in ihm eine Anlage (dispositio naturalis, indoles), oder wesentliche Einrichtung seiner Natur zur Erreichung der ihm aufgegebenen Zwecke finden, die man von dem Hange (propensio, procliuitas), oder der zufälligen Neigung seiner Natur wohl unterscheiden muß. Diese Anlagen dürfen aber nicht einseitig nur in sinnlichen Trieben, oder Organen gesucht werden, so, daß man alle Tugenden und Laster der Menschen entweder aus der Geschlechtsliebe (Darstellung eines neuen Gravitationsgesetzes für die moralische Welt. Berlin 1802. S. 14. ff.), oder aus einem angebornen Sinne der Theosophie, der Ruhmbegierde, des Diebstahls und der Mordsucht (Galls Schädellehre von Bischoff. Zweite Ausgabe. Berlin 1805. S. 90. ff.) ableite. Denn da

jeder Mensch unbestritten sein eigenes Ich hat, ein Organ der Ichheit aber bisher von keinem Schädellehrer nachgewiesen worden ist; so leuchtet von selbst ein, daß materialistische Ansichten nicht ausreichen, die ersten Tugendkeime des menschlichen Gemüthes zu entdecken und an das Licht zu bringen. Wenn wir daher zur Ehre Gottes und der Menschheit den Satz aufstellen, Alles in der Natur sei gut (1. Mos. I, 31. 1. Tim. IV, 4.). und folglich auch der Mensch, als ein der Sittlichkeit fähiges Wesen von Gott mit vielen herrlichen Anlagen zur Tugend ausgerüstet, so muß hier nicht allein die sinnliche sondern die ganze, geistig-organische Natur unseres Geschlechtes in Erwägung kommen. Kant unterschied aus diesem Standpuncte an dem Menschen die Anlage zur Thierheit, zur Menschheit und Persönlichkeit. Wir folgen nur den Spuren dieses großen Denkers, wenn wir behaupten, der Mensch habe

1) schon eine Anlage des Instinctes zur Beförderung seines sinnlichen Wohlseyns, oder zur Erhaltung und Aneignung der sinnlichen Lebensgüter (Ephes. V, 29.). Hieher gehört der Lebenstrieb, oder Instinct zur Erhaltung unseres sinnlichen Daseyns, der Trieb zur Nahrung und Restauration unserer erschöpften Kräfte durch Schlaf und Ruhe; der Geschlechtstrieb zur Erhaltung unserer Gattung, der mit der sittlichen Bildung in naher Gemeinschaft steht; der Trieb der Liebe und Anhänglichkeit an Eltern, Geschwister und die nächsten Anverwandten. Gern würde die Buhlerin das Kind ihrer Begierde verlassen, oder tödten; aber der Instinct siegt und sie legt es weinend

an die mütterliche Brust. Diese reinpathologische Güte der menschlichen Natur ist von dem weitesten Umfange; unendlich viele Handlungen des Mitleids, des Wohlwollens, der Freundlichkeit und Milde fließen aus dem Triebe des Menschen zur Beförderung seines Wohlseyns; auch der Egoist handelt wie ein Menschenfreund, nur um in seinen angenehmen Empfindungen durch fremde Leiden nicht gestört zu werden.

2) Der Mensch hat aber auch von Natur eine Anlage zur Geselligkeit, welche die Wiege seiner ersten sittlichen Bildung ist. Schon Aristoteles nennet den Menschen ein geselliges Thier (ζῶον πολιτικόν) und Cicero findet in seinem Verlangen nach häußlicher und bürgerlicher Verbindung einen wesentlichen Charakterzug unseres Geschlechtes (innatum est homini quasi ciuile et populare, communitas et societas. Fin. V, 23.). Zu dieser Geselligkeit treibt die Natur den Menschen nicht allein durch physische Bedürfnisse, sondern auch durch seine Thätigkeit und Liebe. Hier erwacht aber

a) zuerst seine Begierde nach Freiheit, weil er sich nun im Familienleben und im bürgerlichen Kreise genöthigt sieht, sie gegen die Angriffe derer zu vertheidigen, die ihm an Macht und Talenten überlegen sind. Die zurückgedrängte und concentrirte Selbstthätigkeit strebt nun nach außen jeder Willkühr entgegen und will sich selbst zum Guten nicht durch fremde Gewalt zwingen lassen. Man nimmt das schon an den Kindern wahr; so wie sie anfangen, selbst zu gehen, wehren sie jede fremde Leitung ab. In der Folge ist auch dem mündigen Menschen der äußere Zwang der Ehre, der Höflichkeit (gêne), des

Glaubens verhaßt, ob er sich schon zu allen diesen Forderungen zuletzt von selbst entschließen muß. Schon Liv. sagt von dem ersten Kampfe der Achäer mit der Alles bevormundenden römischen Herrschsucht: *adparuit, nihil omnium bonorum multitudini gratius esse, quam libertatem* (XXXIII, 32.). Die Natur führt uns also durch einen mächtigen Trieb unseres Wesens zwar in die Gesellschaft, aber unter der Bedingung ein, daß wir noch in ihrer Mitte unsere Freiheit als die Quelle aller Tugend, erhalten (Herders Ideen zur Phil. der Gesch. d. M. Th. I. S. 264. kl. A.)

b) Hier erwacht aber auch seine Rechtsbegierde. Wähnt der Mensch im Stande der Natur, die ganze Welt sei sein, so will er dafür im Schooße der Gesellschaft, was ihm gebührt (*suum cuique.*). Er behauptet das Recht auf den Gebrauch seines Körpers (zu sittlichen Zwecken), auf die ersten Bedürfnisse des Lebens, auf Sicherheit des Eigenthums und Besitzes, und auf ein wachsendes Lebensglück nach dem Maasstabe seines Verdienstes. Daher der Hang zur Gleichheit unter den Menschen, der auf dem Gefühle ursprünglich gleicher Rechte beruht, und wieder die Geneigtheit, das auszugleichen, was man von Andern Gutes, oder Böses empfieng (s. Fundgruben des Orients. B. II. S. 114.); daher die Heftigkeit in der Vertheidigung seines Rechtes gegen öffentlichen und Privatdespotism. Die Rechtsbegierde ist eine Wurzel großer Tugenden in der menschlichen Natur, so wie von der andern Seite durch die Rechtlosigkeit eines Volkes (nach türkischen Grundsätzen) der erste Keim seines sittlichen Charakters zerstört wird.

c) In der Gesellschaft regt sich nun auch positiv der Trieb des **Mitgefühls** und der **Mittheilung**. Die Selbstsucht ist dem Menschen nur bis auf einen gewissen Grad eigen; er ist vielmehr von Natur theilnehmend, bei fremden Leiden mitfühlend und eben daher geneigt, dem Andern zu dienen und sich ihm mitzutheilen. Was der barmherzige Samariter im Evangelio thut, billigt jeder Mensch von reiner Natur; die schützende Gastfreundschaft der Maurin, welcher **Mungo Park** in seinen Reisen ein so rührendes Denkmal gesetzt hat, wird von jedem unverdorbenen Herzen geübt werden. Was wäre auch alles Menschenleben, in den Familien und im Staate, ohne Mitgefühl und Mittheilung!

3) Die edelste Anlage des Menschen ist indessen unbezweifelt die zur **Ichheit**, oder **Persönlichkeit**, das heißt die Charakteranlage zur Einheit des vernünftigen Denkens und Wollens. Es liegt aber in diesem Herzkeime aller Sittlichkeit

a) ein **Streben** nach **Idealität** überhaupt, oder nach protensiver Einheit des Denkens in das Unendliche. So hoch der Mensch auch in der Bildung seines Geistes stehen mag, so strebt er doch noch höher nach einer Vollendung ohne Maaß und Schranken. In diesem Aufstreben der Gedanken finden wir das Leben der Vernunft und Freiheit, welches der Tugend die Bahn bereitet:

b) ein **Streben** nach **Wahrheit**, oder extensiver Einheit des Denkens und Erkennens. Alles, was wir denken und erfahren, knüpfen wir mit dem Bande der absoluten Einheit der Vernunft zusammen, und so

ttsteht die Wahrheit. Je mehr wir wissen, desto ehr wollen wir wissen; Zuwachs an Kenntniß ist uwachs an Schmerz (Pred. Salom. I, 18.):

c) ein Streben nach Beharrlichkeit des Willens, oder intensiver Einheit desselben mit der Vernunft. Gerade darinnen besteht nemlich der Charakter und die volle, sittliche Persönlichkeit des Menschen, aß er seinen Grundsätzen gemäß handelt (Sprüchw. XIV, 10. Hebr. XIII, 9.). Dagegen ist es immer n Beweiß von Schwäche, wenn der Wille schwankt nd fluthet, oder wenn die Handlungen mit den Grundsätzen im Widerspruche stehen (Matth. XI, 7.). Schon im gemeinen Leben betrachtet man es als ein eichen großer Unvollkommenheit, wenn man sich auf as Wort eines Menschen nicht verlassen darf, weil r vergißt, was er verspricht, oder nicht Kraft des Willens besitzt, die Zusage zu verwirklichen. Feder ber den menschlichen Willen Th. I. S. 116. ff. Herders Ideen Th. I. S. 277. Fichte's Sittenlehre S. 38. 214. ff.

§. 57.

Ausartung dieser Anlagen zum Bösen.

Da alle diese Anlagen sich nicht mit physischer, der rationaler Nothwendigkeit, sondern auf dem Gebiete der freien Willkühr (§. 24.) ausbilden; o erhalten sie durch des Menschen freie Wahl, der wie sich die Dogmatik ausdrückt, zufälligerweise, eine falsche Richtung. Der Instinct führt urch Völlerei und Wollust zur überthierischen

Rohheit; der Geselligkeitstrieb zur Willkühr, Herrschsucht und Zerflossenheit des Gefühls; die Anlage zur Persönlichkeit aber artet in Schwärmerei, Immoralism der Grundsätze und unsittlichen Eigenwillen aus (Röm. I, 24 — 32.). So entsteht in uns der Hang zur Sünde, von dem sich kein Sterblicher frei weiß (1. Mos. VIII, 21.).

Wenn die Anlagen des Menschen zum Guten sich, wie der Keim einer Pflanze, oder wie ein in der Seele unwiderstehlich aufsteigender Gedanke, entwickeln könnten; so würde der ganze sittliche Wachsthum seines Gemüthes einzig und allein das Werk des Schöpfers seyn. Aber die Entwickelung seiner moralischen Anlage fordert, wie alles Leben der Creatur, ein freies Spiel der Kraft; wie der Verstand unaufhörlich zwischen Licht und Finsterniß schwankt, so schwebt der freialternirende Wille zwischen dem Guten und Bösen. Hieraus entstehen die Abirrungen dieser Anlagen zur Sünde, welche, der Natur ihrer Causalität gemäß, einzig und allein auf Rechnung des sich im freien Handeln versuchenden Menschen kommen. Wie hart sich daher auch Luther nach den trüben Ansichten Augustins über das Verderben der menschlichen Natur in ihrem Wesen ausgedrückt hatte; so sahen sich doch, der empörenden Folgen wegen, die Urheber der Eintrachtsformel genöthiget, den Flacianischen Irrthum, daß die Erbsünde zur Substanz des Menschen gehöre, zu verwerfen, und sie nur für ein zufälliges Uebel zu erklären (*epitome articulorum:* art. I. de peccato originis.). Mit dieser Entscheidung kann die Behauptung eines

radicalen Bösen in der menschlichen Natur nicht mehr bestehen, wohl aber der herrschende Hang zum Bösen, der als bleibendes Symptom (accidens inseparabile), wie schon die heidnischen Philosophen sahen (mali sumus, fuimus, erimus: *Seneca* ep. 96.), von unserer Natur nicht mehr getrennt werden kann. Es gehen nemlich

1) aus den Anlagen des Instinctes alle Laster der Animalität und Verwilderung hervor. Speisen und Getränke sollten den Menschen nähren; aber er mißbraucht sie zur Schwelgerei und Ueppigkeit. Der Geschlechtstrieb sollte zur treuen Liebe und Fortpflanzung unserer Gattung führen; aber er artet in grenzenlose Wollust und gänzliche Zerrüttung unserer organischen Natur aus, von der sich bei den Thieren keine Spur findet. Der Trieb der elterlichen Liebe sollte eine Anleitung zur weisen Erziehung und Beglückung der Kinder werden; aber häufig degenerirt er in eine falsche Zärtlichkeit und Affenliebe, welche die Kinder an Geist und Körper zu Grunde richtet. Kant nennet dieses viehische Laster, weil der Mensch durch sie unter das Thier herabsinkt, welches weder in dem Genusse der Nahrungsmittel, noch in der Geschlechtslust die unersättliche Begierde des Menschen erreicht. Schon die Apostel hatten sich hierüber auf eine ähnliche Weise ausgedrückt (Röm. XIII, 13. 2. Petr. II, 12.). Noch einleuchtender wird dieses

2) bei dem Triebe der Geselligkeit, der schon in seiner ersten Entwickelung zu vielen Sünden und Gebrechen führt. Nähme

a) die Freiheitsbegierde ihre Richtung nach

menheit und hieraus entspringende Glückseligkeit, sondern Reichthum, Schönheit, Pracht, äußere Ehre, Lust und Sinnengenuß aller Art. Eben daher suchen sie zweitens die Realisirung dieses Ideals immer außer sich und niemals in sich selbst. Glück, Lust und Freude soll ihnen von außen kommen, während sie sich die Quelle derselben in ihrem eigenen Herzen eröffnen sollten. Daher die Unbekanntschaft der Menschen mit ihrem Inneren, ihr Stolz und ihre Selbstsucht, weil sie sich immer nur in dem Spiegel ihrer Einbildungskraft und nie in dem Lichte der Vernunft erblicken; daher ihre romantischen Wünsche und Entwürfe, ihre Hoffnung eines überlangen Erdenlebens, die Unsicherheit ihres Lebensplans, ihre Unzufriedenheit und Unthätigkeit, ihre Charakterlosigkeit und ihr Weltsinn, weil ein falsches Ideal von Lebensglück unvermeidlich die größten und mannichfaltigsten Thorheiten erzeugen muß.

b) Auch der Trieb nach Wahrheit irrt häufig von seinem Ziele ab. Nicht genug, daß der Mensch in der Periode der Jugend, wo die Phantasie herrschende Seelenkraft ist, Einheit der Bilder für Einheit der Begriffe hält; er vergißt auch, daß selbst der glücklichste Forscher die Wahrheit immer nur fragmentarisch und stückweise erkennet, (1. Kor. XIII, 12.), weil sie, nach ihrer gänzlichen Reinheit und Vollendung, nur in dem göttlichen Verstande gesucht werden darf. Hieraus entsteht dann Einseitigkeit, Hang zu Paradoxieen, Intoleranz, Verfolgungsgeist, Fanatism, und von der andern Seite wieder Zweifelsucht, Gleichgültigkeit gegen reine Erkenntniß, Vernachlässigung der Cultur. Das unchristliche, menschenfeindliche und alle

Moralität durch einen brutalen Stolz vergiftende Dogma von einer alleinseligmachenden Kirche würde nie haben entstehen können, wenn die Wahnsinnigen, die es zuerst auszusprechen wagten, nur eine Ahnung gehabt hätten, wie man die Frage des Pilatus beantworten müsse: was ist Wahrheit (Joh. XVIII, 38.)?

c) Die Anlage zur Beharrlichkeit des Willens endlich führt zum Eigensinne, den man von der Festigkeit wohl unterscheiden muß. Ich habe oft bemerkt, sagt der Cardinal Retz (*Memoires* t. I. p. 210. Amsterdam 1719.), daß schwache Menschen den Eigensinn gerade da für eine Tugend halten, wo Nachgiebigkeit für sie die erste Pflicht seyn sollte. Eigensinn (opiniatreté) ist aber bei Hausvätern, Lehrern, Richtern, Staatsmännern und Regenten für sie und Andere ungleich verderblicher, als der größte Temperamentsfehler. Von der anderen Seite beharren zwar die Menschen noch bei ihrem Grundsatze, aber nicht bei der aus ihm fließenden Maxime, woraus dann nur eine allgemeine, aber keine besondere und durchgreifende Einheit des Willens mit der Vernunft entsteht. Es giebt viele Christen, welchen die Ehe über Alles heilig ist; aber von der ehelichen Keuschheit haben sie nicht den geringsten Begriff. Der Grund dieser Erscheinung ist häufig in dem Verstande und Willen zu gleicher Zeit zu suchen und hat in jedem Falle auf die Ausbildung der Persönlichkeit den nachtheiligsten Einfluß. Einseitige, und falsche Consequenz verleitet zu den unsittlichsten Handlungen; sie verewigt die Feindschaften, trotzt der Natur (la Mettrie), wird oft Tollkühnheit (Alexander der Macedonier, Carl XII von

Schweden), zerstört das häusliche und Familienglück, verleitet die Regierungen zu allen Greueln des Despotism und wird dann für ganze Völker eine Quelle des Verderbens. Daß alle diese Verirrungen nicht eingebildet, sondern wirklich seien, und zwar nicht nur bei dem einzelnen Menschen, sondern bei ganzen Nationen, beweiset die Geschichte und Erfahrung unwidersprechlich. Es wird kein Mensch in Abrede stellen, daß er sich irgend einmal im Genusse der Nahrungsmittel übernommen, daß er sich gegen Eltern, Lehrer und Obere empört, daß er sich an Anderen gerächt, sich in fremde Angelegenheiten gemischt, daß er sich mit schwärmerischen Idealen getragen, daß er geirrt und den Irrthum vertheidigt, daß er selbst unsittliche Maximen in Schutz genommen habe. Es ist also gewiß, daß alle Menschen sündigen (Röm. III, 12. 1. Joh. I, 8.); eine Erscheinung, die sich, bei der unbedingten Heiligkeit der Pflicht, nicht erklären ließe, wenn der in uns wohnende Hang zum Bösen nicht mit einer gewissen metaphysischen Unüberwindlichkeit verwandt wäre. Man vergl. *Charron* de la Sagesse l. I. ch. 5. Riemeyers Briefe an christliche Religionslehrer B. III. S. 204. ff. Michaelis Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von der Sünde und Genugthuung. Göttingen 1775. §. 48.

§. 58.

Grund des Bösen.

Fragen wir indessen weiter, worinnen der Grund der Ausartung dieser natürlichen Anlagen des Menschen zum Guten liege? so eröffnen sich uns dichterische, empirische, metaphysische

und psychologische Ansichten, die zwar sehr unter sich abweichen, aber doch fast sämtlich aus der Bibel abgeleitet werden. Die erste sucht die Ursache des Bösen in dem Genusse der verbotenen Frucht im Paradiese (1. Mos. III, 4. fl.); die zweite in der herrschenden Sinnlichkeit (Röm. II, 18.), und ihre Fortpflanzung durch die Zeugung Psalm LI, 7. Röm. V, 12.); die dritte endlich in dem bösen Willen des Satan (Joh. VIII, 44. Matth. XIII, 39.), oder gar in einer über das Bewußtseyn des Menschen hinausgehenden bösen That. Man muß indessen erinnern, daß die älteste Urkunde bei Moses mehr den Ursprung des Uebels, als des Bösen, und zwar nur bildlich zu entwickeln scheint; daß Paulus die Sinnlichkeit zwar als veranlassende, nicht aber als Grundursache der Sünde betrachtet, so wie David nur von sich, nicht aber von dem ganzen Menschengeschlechte spricht; daß die erste Lüge des Teufels (Joh. VIII, 44.), nach Jesus, eine gleiche That des Menschen nicht ausschließt, und daß wir von einer ursprünglich bösen, und über unser Bewußtseyn hinausgehenden That nicht einmal einen klaren Begriff, geschweige denn auch nur einige Gewißheit haben können.

Wenn es aber auch historisch ausgemittelt ist, daß kein Mensch sich rühmen kann, von Fehlern frei zu seyn; so bleibt doch noch immer die Frage übrig, worinnen der reale Grund des sittlich Bösen zu suchen sei? Das biblische Alterthum hat hierüber, wie das unbiblische (*Hesiodi* opera et dies v. 59. sq.),

1) eine dichterische Ansicht eröffnet, nach welcher (1. Mos. III, 4. ff.), die Uebertretung des Verbotes, von dem Erkenntnißbaume zu essen, den Grund der ersten Sünde und alles Elendes enthält, welches durch sie über Adams Nachkommen gebracht worden seyn soll. Es ist merkwürdig, daß sich, mit Ausnahme weniger Stellen (Weish. Salom. II, 23. 1. Tim. II, 14.), im ganzen A. und N. T. keine Spur des Glaubens an dieses alte Weisheitsbild findet, dessen Schattenseite durch die Augengläser dualistischer Rabbinen und Kirchenväter die christliche Menschheit lange mit Nacht und Dunkelheit bedeckt hat.

2) Nach den empirischen Ansichten dieses Problems ist der Ursprung des Bösen

a) zunächst in der Sinnlichkeit, als dem eigentlichen Sitze der Sünde (Röm. VII, 18.), zu suchen. Diese Hypothese ist sehr alt und über den ganzen Orient verbreitet: Zoroaster, die Chaldäer, Braminen, die Gnostiker und namentlich die Manichäer giengen von ihr, als dem Princip ihres dualistischen Systems aus. Selbst Plato war ihr günstig, und die neueren Popularsysteme nahmen sie als eine entschiedene Wahrheit auf. Man vergl. Tiedemanns erste Philosophen Griechenlands S. 303 ff. Beausobre histoire du Manichéisme t. II. 457. sq.

b) Die Verbindung dieser Hypothese mit dem Falle der Urmenschen erzeugte den Traducianism, oder die Meinung, die Sünde der ersten Eltern werde durch die Zeugung (Röm. V, 12.), wie Davids angestammter Wollustsinn (Psalm LI, 7.), auf die Nachkommen fortgepflanzt. Mit dem Falle sei nicht nur bei

den ersten Eltern das göttliche Ebenbild verloren gegangen, sondern auch ihr Verstand verfinstert, der Wille der Begierde unterworfen und eine Seelenkrankheit erzeugt worden, die sich, wie ein geistiger Aussatz, fortpflanze und den Menschen zu allem Guten untüchtig und ungeschickt mache. Diese schon den Rabbinen nicht unbekannte Lehre (*Schoettgen* horae I, 1178. sq.), hat Tertullian (de anima c. 9. 19. 22. 36.), der sogar Gott die geistige Natur absprach, und nach ihm Augustin mit großem Eifer verfochten.

c) Kant kam in seiner Abhandlung über das radicale Böse in der menschlichen Natur (Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Königsberg 1793. S. 24. ff.), diesem Philosopheme auf eine merkwürdige Weise zu Hülfe. Der erste Mensch, behauptete er, trat schon mit vollem Vernunftgebrauche in die Erde ein; er kam rein und gut aus Gottes Hand, und seine Verirrung fällt ihm also allein zur Last. Anders verhält sich das aber mit seinen Nachkommen; diese kommen als Kinder zur Welt, folgen der Sinnlichkeit, ohne es zu wissen, sündigen also, noch ehe die Vernunft erwacht, und sind folglich der Begierde schon unterthan, ehe das Pflichtgefühl bei ihnen rege wird. Man muß also einräumen, daß der Hang zur Sünde, dem Zeitursprunge nach, durch die Zeugung auf Adam zurückführt, und daß der Mensch insofern von Natur böse ist. Der Vernunftursprung des Bösen hingegen ist in der Freiheit jedes einzelnen Menschen zu suchen, und insofern kann man wieder sagen, daß jedes Individuum aus seinem Stande

der Unschuld hervor und durch freien Entschluß in den Stand der Schuld übergehe.

3) Die metaphysischen Philosopheme über den Ursprung der Sünde gehen nicht nur über das menschliche Bewußtseyn, sondern überhaupt über das Reich des Wissens hinaus, eine der Vernunft unerreichbare Causalität des ersten moralischen Bösen aufzustellen. Bekanntlich nimmt man an, es habe

a) der Teufel nicht nur zuerst gesündigt, sondern auch die ersten Menschen zur Sünde verführt (Joh. VIII, 44. Matth. XIII, 39.). Schon die Augsburger Confession versichert daher in unserer Kirche (art. XIX. *de causa peccati*) zuerst, das Böse habe seinen Grund nicht in Gott, sondern in dem verdorbenen Willen des Satan und von Gott abgewendeter Menschen. In diesem Sinne schreibt noch ein berühmter, philosophischer Arzt: „es giebt einen Geist der Finsterniß, und dieß ist der böse Geist, dem alles Böse angehört, auch das Wesen der Seelenstörung. Er bezeugt sich und seine Existenz durch seine That, wie der gute Geist, der Geist des Lichtes sich durch die seinige. Wir sind nie unabhängig, wir dienen stets einem Herrn, entweder dem der Schöpfung, oder dem der Zerstörung.“ Heinroths. Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens Th. I. Leipzig 1818. S. 378. ff.

b) Dieses dämonische Princip fließt mit der, unser jetziges Bewußtseyn überschreitenden, Selbstthätigkeit des Menschen, für das Böse auf eine merkwürdige Weise in dem Dogma eines berühmten Philosophen zusammen, welches seine Freunde und Schüler noch weiter

den ersten Eltern das göttliche Ebenbild verloren gegangen, sondern auch ihr Verstand verfinstert, der Wille der Begierde unterworfen und eine Seelenkrankheit erzeugt worden, die sich, wie ein geistiger Aussatz, fortpflanze und den Menschen zu allem Guten untüchtig und ungeschickt mache. Diese schon den Rabbinen nicht unbekannte Lehre (*Schoettgen* horae I, 1178. sq.), hat Tertullian (de anima c. 9. 19. 22. 36.), der sogar Gott die geistige Natur absprach, und nach ihm Augustin mit großem Eifer verfochten.

c) Kant kam in seiner Abhandlung über das radicale Böse in der menschlichen Natur (Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Königsberg 1793. S. 24. fl.), diesem Philosopheme auf eine merkwürdige Weise zu Hülfe. Der erste Mensch, behauptete er, trat schon mit vollem Vernunftgebrauche in die Erde ein; er kam rein und gut aus Gottes Hand, und seine Verirrung fällt ihm also allein zur Last. Anders verhält sich das aber mit seinen Nachkommen; diese kommen als Kinder zur Welt, folgen der Sinnlichkeit, ohne es zu wissen, sündigen also, noch ehe die Vernunft erwacht, und sind folglich der Begierde schon unterthan, ehe das Pflichtgefühl bei ihnen rege wird. Man muß also einräumen, daß der Hang zur Sünde, dem Zeitursprunge nach, durch die Zeugung auf Adam zurückführt, und daß der Mensch insofern von Natur böse ist. Der Vernunftursprung des Bösen hingegen ist in der Freiheit jedes einzelnen Menschen zu suchen, und insofern kann man wieder sagen, daß jedes Individuum aus seinem Stande

was das Wichtigste ist, weil die ersten Menschen nach ihr durch das Essen der verbotenen Frucht Gott ähnlich werden (1. Mos. III, 22.), eine Stelle, die man nur im dogmatischen Angstgefühl für Ironie erklären wird. Dabei wird die eigentliche Sünde der Urmenschen weder genannt, noch beschrieben; es wird nicht gesagt, daß diese Handlung, die, wie im Gegensatze jede ihrer Tugenden, reinpersönlich war, sich habe fortpflanzen können; überhaupt scheint in der ganzen Erzählung mehr von dem Ursprunge des Uebels, als des Bösen die Rede zu seyn, so daß wir, das Problem zu lösen, in jedem Falle auf unser eigenes Bewußtseyn zurück gehen müssen. Man vergl. Gablers Urgeschichte. Nürnberg 1792. Th. II. S. 137. ff.

2) Die Prüfung der empirischen Erklärungsversuche des Bösen muß man schon im Allgemeinen mit einem gewissen Mißtrauen beginnen, weil sittliche Verirrungen ihrer Natur nach nicht in irgend einer möglichen Erfahrung begründet seyn können. Diese Bemerkung findet sich denn auch

a) in Rücksicht auf die Sinnlichkeit bewährt, welche Paulus zwar in dem ganzen siebenten Capitel des Briefes an die Römer als Bedingung des sittlichen Antagonismus (Gal. V, 17.), folglich als veranlassende Ursache der Sünde, aber zuverlässig nicht als Realgrund derselben betrachtet, weil unsere Glieder eben sowohl Werkzeuge der Tugend (Röm. VI, 13.), als des Lasters werden können. Die Kinder sind sehr sinnlich und dennoch unschuldig, und über die Sündlichkeit der Thiere, selbst der Bestien, hat noch kein Vernünftiger Klage geführt. Wäre indessen

unsere Sinnlichkeit auch eben so gewiß Quelle des moralisch Bösen, wie sie, als Beschränkung unseres geistigen Wirkens, ein metaphysisches Uebel ist; so würde doch der Mensch dafür gar nicht weiter verantwortlich seyn. Die Sünde wäre dann eine Krankheit, oder eine angeborne Verkrüppelung, wie z. B. der Kretinism, oder die Epilepsie; die Freiheit würde verschwinden und alle Verschuldung und Zurechnung würde aufhören.

b) Die Fortpflanzung der ersten Sünde durch die Zeugung ist, mit Ausnahme einer einzigen Stelle (Psalm LI, 7.), welche, genau besehen, selbst nur von einer Temperamentseigenschaft handelt, überall nicht klar aus der Schrift erweißlich. Es handelt vielmehr die Hauptstelle, auf die man sich zu berufen pflegt (Röm. V, 12.), von der eigenen Sünde jedes einzelnen Menschen, und die sittliche Würde der Menschennatur wird dafür in allen Büchern der Bibel hoch gepriesen. War ferner die erste Sünde, wie selbst die Eintrachtsformel einräumen muß, keine wesentliche, sondern nur eine zufällige Unvollkommenheit; so konnte sie auch die Natur der Urmenschen nicht so zerrütten, wie man unpsychologisch voraussetzt, und in keinem Falle allgemein fortgepflanzt werden, da, nach einem bekannten Naturgesetze, sich alle zufällige Fehler im Laufe der Geschlechter verlieren. Wollte man aber auch darüber hinausgehen; so müßte man doch annehmen, daß zu der Zeit, wo die erste Sünde so tief in die Natur der ersten Eltern eingedrungen seyn soll, die Seelenkeime aller folgenden Ge-

schlechter in ihrem Schoose eingehüllt und verborgen gewesen wären. Einer solchen Schreckenshypothese schämen sich nun die gemeinsten Naturforscher; daher es noch viel weniger dem Theologen geziemt, dem Materialism so kühn und offen das Wort zu sprechen. Es ist daher an dieser ganzen Hypothese nur so viel Wahres, daß unsere sinnliche Natur der Sitz niederer Triebe und Neigungen ist (Joh. III, 7.), die durch ihren Kampf mit dem Geiste (Röm. VII, 17.) das sittlich Böse veranlassen, welches der freie Mensch will und vollbringt; daher denn sowohl die Beschränkung unserer Freiheit durch den Organism, als der in der Idiosynkrasie des Temperamentes liegende Reitz zur Sünde (κακοῦ μοίρα, fomes peccati) unbedenklich von unserer physischen Abstammung hergeleitet werden mag.

c) Dieser Gedanke ist aber auch das einzig Haltbare an der Kantischen Hypothese von dem Zeitursprunge des Bösen, der, wie Alles, was sich in dem Zusammenhange der Zeit fortbewegt, nur auf das Räumliche und Körperliche, nicht aber auf die freie That, oder Unthat des Menschen Beziehung haben kann. Es läßt sich daher auch nicht behaupten, daß die Herrschaft der Sinnlichkeit, unter welcher das Kind vor dem Erwachen seines Bewußtseyns steht, eine Herrschaft des Bösen sei. Wird aber Sittlichkeit und Unsittlichkeit in der Seele des Kindes erst durch die eintretende Freiheit möglich; so bleibt außer dem Vernunftursprunge der Sünde, welcher nicht zu bezweifeln ist, nur noch der Zeitursprung des Körpers und der in ihm liegenden, organischen Reaction gegen den Geist übrig, die

unsere Sinnlichkeit auch eben so gewiß Quelle des moralisch Bösen, wie sie, als Beschränkung unseres geistigen Wirkens, ein metaphysisches Uebel ist; so würde doch der Mensch dafür gar nicht weiter verantwortlich seyn. Die Sünde wäre dann eine Krankheit, oder eine angeborne Verkrüppelung, wie z. B. der Kretinism, oder die Epilepsie; die Freiheit würde verschwinden und alle Verschuldung und Zurechnung würde aufhören.

b) Die Fortpflanzung der ersten Sünde durch die Zeugung ist, mit Ausnahme einer einzigen Stelle (Psalm LI, 7.), welche, genau besehen, selbst nur von einer Temperamentseigenschaft handelt, überall nicht klar aus der Schrift erweißlich. Es handelt vielmehr die Hauptstelle, auf die man sich zu berufen pflegt (Röm. V, 12.), von der eigenen Sünde jedes einzelnen Menschen, und die sittliche Würde der Menschennatur wird dafür in allen Büchern der Bibel hoch gepriesen. War ferner die erste Sünde, wie selbst die Eintrachtsformel einräumen muß, keine wesentliche, sondern nur eine zufällige Unvollkommenheit; so konnte sie auch die Natur der Urmenschen nicht so zerrütten, wie man unpsychologisch voraussetzt, und in keinem Falle allgemein fortgepflanzt werden, da, nach einem bekannten Naturgesetze, sich alle zufällige Fehler im Laufe der Geschlechter verlieren. Wollte man aber auch darüber hinausgehen; so müßte man doch annehmen, daß zu der Zeit, wo die erste Sünde so tief in die Natur der ersten Eltern eingedrungen seyn soll, die Seelenkeime aller folgenden Ge-

entstandenen Geschichte, theils der mosaischen Urkunde selbst nach, in ein so dichtes Dunkel gehüllt, daß man viel wahrscheinlicher behaupten kann, sie seien durch die Nähe des flammenden Cherub besser, als durch die Unterredung mit dem Schlangenteufel schlechter geworden. Stolz und Selbstbetrug liegen allerdings den meisten Seelenkrankheiten zum Grunde, und fordern also auch gewiß religiöse Mittel; nur muß man zweifeln, ob neue Exorcismen hier von großer Wirksamkeit seyn würden?

b) Ganz unverständlich ist uns zuletzt das Theorem eines berühmten Weltweisen, dessen Tiefsinn uns in dem Kreise anderer Untersuchungen nicht unerreichbar blieb. Wir wissen nicht, was die Reaction des Grundes seyn soll, wenn es nicht der von Gott weise berechnete Antagonism der sinnlichen und geistigen Welt ist. Es ist uns unbegreiflich, wie sich der Mensch von Ewigkeit ergreifen kann, da er in der Zeit entsteht und sich seiner bewußt wird; wie er sich in der Eigenheit ergreifen könne, da diese offenbar ihn ergreift; wie er mit dem finsteren Princip des Bösen gebohren werden könne, ohne ein leibhafter Dämon zu seyn; wie endlich das Böse, welches weit über sein Bewußtseyn, ja über die Schöpfung der Erde selbst hinausgeht, doch in seinem Ursprunge die eigene That seyn kann, in der er sich von Ewigkeit ergriffen haben soll. Pythagoras wußte nach dem Diogenes von Laerte Vieles von dem früheren Zustande seiner Seele zu erzählen; aber sie wandelte doch unter Menschen, und nicht unter bösen Geistern. Und warum sollte uns, auch in metaphysi-

schen Träumen, ein Mensch nicht immer, mit Lessing, lieber seyn, als ein böser Engel?

§. 59.

Fortsetzung.

Es bleibt also für die Lösung dieses schweren Problems nur noch die psychologische Erklärung übrig, welche das Böse aus dem durch freie Selbstverführung entstandenen Uebergewichte des sinnlichen Reitzes über die leitende Kraft der Pflicht entstehen läßt (Jak. I, 14. ff.). Es wird hiebei vorausgesetzt, daß der Mensch nicht sündigen kann, so lange er von dem klaren Gedanken an Gott und seine Pflicht geleitet wird, und daß er, seiner Natur nach, das Böse nur unter dem Scheine des Guten begehren kann. Die Sünde entsteht folglich aus der Vergessenheit Gottes in uns selbst und der in dem Gemüthe vordringenden Verblendung des Verstandes über das wahrhaft Gute; eine Verirrung, die nur durch unsere natürliche Beschränkung, die allmähliche Entwickelung unseres Geistes, die animalische Trägheit unserer Natur und die aus ihr hervorgehende Liebe zu dem niederen Sinnengute möglich wird. Bedürfte die Vorsehung noch außerdem einer Entschuldigung wegen der Zulassung des Bösen, so würden wir sagen, Gott hätte gewiß die Menschen besser geschaffen, als sie wirklich sind, wenn sie dann nicht aufgehört haben würden, Menschen zu seyn.

Die psychologische Genesis des Bösen, die uns nach den obigen Bemerkungen allein noch übrig bleibt, hat Jakobus in der angeführten Stelle mit großer Klarheit entwickelt. Er geht zuerst von der Bemerkung aus, daß die Sünde nicht von Gott komme, und daß nicht einmal der Reitz zu ihr auf seine Anordnung bezogen werden könne. Vielmehr bezeichnet er die eigene Begierde als Ursache der Verführung, also nicht den organischen Reitz an sich, sondern die Einstimmung des Willens in diese Anreitzung, wodurch das Irritament erst Begierde wird. Diese Begierde reift endlich zur bösen That, indem sie empfängt, das heißt, indem sie von Seiten des Verstandes und der Einbildungskraft durch den trügerischen Sinnenschein (δέλεαρ), von Seiten des Herzens durch träge Sinnenliebe verstärkt wird. Der Grund des Bösen liegt folglich nach dem Apostel weder in der Sinnlichkeit, noch in der Vernunft, sondern in der mittleren Instanz des Gemüthes, wo der bestochene Referent ein falsches Urtheil spricht und es mit kecker Zuversicht, als von Rechtswegen, vollziehen läßt. Diese Ansicht ist so klar und natürlich, daß sie es wohl verdient, im Einzelnen geprüft und erwogen zu werden.

Wir gehen hiebei von einer gedoppelten Thatsache des Bewußtseyns aus. Der Mensch will zunächst das Böse nicht darum, weil es böse, unvernünftig und verderblich ist, sondern, weil es ihm, wie der Eva im Paradiese (1. Mos. III, 6.), lieblich und gut zu seyn dünkt; er will folglich das Böse nur unter dem Scheine des Guten, weil sich, wie die Schrift sagt, der Satan in einen Engel des Lichtes

verstellt (2. Kor. XI, 14.). Die Sünde um ihrer selbst wegen zu wollen, setzt eine teuflische Natur voraus, die keiner Besserung und Erneuerung weiter fähig ist. Eben daher kann ferner der Mensch auch in keine Sünde willigen, so lang er Gott vor Augen und im Herzen hat (Tob. IV, 6.); der lebendige Gedanke des wahren Gutes hängt mit dem Gedanken der Pflicht so genau zusammen, daß während dieser Gemüthsverfassung das Gewissen gebunden ist, also auch jedes freie Spiel der Einbildungskraft und mit ihm jeder überwiegende Reitz zur Sünde verschwinden muß (*Cartesii* meditationes de prima philosophia. Amstelodami 1670. p. 25. s.). Diese gedoppelte Bemerkung schließt nicht nur falsche Vorstellungen von der Entstehung des Bösen aus, sondern bereitet auch auf eine richtige Darstellung des wahren Ursprunges der Sünde vor.

Es fällt aber dieser Ursprung in den Moment, wo der Mensch, gottesvergessen und von dem sinnlichen Scheine verblendet, für die Verwirklichung einer falschen Vorstellung von dem, was ihm gut und heilsam ist, entscheidet. Man denke sich den Soldaten, welcher im Begriffe ist, zu entlaufen. Zweimal war er schon entflohen und fühlbar genug an seine Pflicht erinnert worden; er steht nun auf dem Vorposten und entweicht zum drittenmale. Die Freiheit, denkt er, ist besser, denn die beschworne Treue, und diesmal sollen sie dich nicht einholen. Das gilt ohne Unterschied von jeder Sünde. Es geht ihr in jedem Falle eine Vergessenheit Gottes (Jes. XVII, 10.), und der von ihm kommenden

Verpflichtung voraus, die von einer stufenweisen Ermattung dieses Gedankens bis zur eigentlichen Gottlosigkeit (Sprüchw. XI, 5.) fortschreiten kann. Mit der Entweichung dieses Gedankens, der die Seele unserer Tugend und Frömmigkeit ist, tritt auch eine sittliche Ohnmacht ein, in welcher der Wille der Leitung seines besseren Selbst verlustig wird, wie in der Tiefe des Thales die Schatten vordringen, wenn die Sonne weicht. Wer mit der Erinnerung an Gott dennoch sündigt (Joh. XVI, 2.), fehlt nicht mehr vorsätzlich, sondern aus einem irrenden Gewissen, und ist daher auch frei von der Schuld, die sich von jeder persönlichen Pflichtwidrigkeit nicht trennen läßt. Auf diese Vergessenheit Gottes folgt nun von selbst die Verblendung des Verstandes durch den sinnlichen Schein dessen, was, als des Begehrens, oder Verabscheuens würdig, vor die Seele tritt. Der Handelnde sucht in diesem Augenblicke eine Maxime der zu vollbringenden That; er vergleicht den vernünftigen Zweck mit dem unvernünftigen. Da verwandelt die Phantasie den Reitz des Gegenstandes, welcher die Sinnlichkeit anzieht, in ein ungetreues Bild; dieses erzeugt eine falsche Vorstellung, diese einen falschen Satz, und nun steht der Irrthum, scheinbar als Wahrheit, vor der Seele, wie der falsche Diamant auf einen Augenblick als ein reiner und ächter glänzt. Man denke sich den oft durch Schmerzen gewitzigten Trinker: der schöne Wein im Glase (Sprüchw. XXIII, 31.) und das alte Podagra im Rücken kämpft nicht lange mit der schon weichenden Pflicht. „Zuweilen ein gutes Glas wird dir nicht schaden; bei deiner Consti-

ation wirst du das wohl ertragen;“ und die Sünde ist
eschlossen. Könnte der Thor es über sich gewinnen,
Wein und Flasche sofort zu entfernen, oder in ein
nderes Zimmer zu treten, so würde sich der Verstand
ielleicht ermannen und die Wahrheit könnte noch
egen. Aber er blickt noch einmal auf den perlenden
Lebensaft; nun ist sein Bewußtseyn umfangen; die
ilsche Maxime, du darfst, dann wohl gar, du sollst
inken, bemächtigt sich des von der Idee des Wahren
nd Guten verlassenen Willens, und die irrige Vor-
ellung von dem, was er nun für gut hält,
itt durch die freie That in volle Wirklichkeit. Das
ilt von den Sünden der Lust eben so wohl, als von
en Sünden des Abscheues, und läßt uns, so weit
ir überhaupt unsere Gemüthszustände erforschen können,
ie Quelle des Bösen bis auf ihre innersten Tiefen
urchschauen.

Wollten wir, noch unbefriedigt durch diese psycho-
ogische Entwickelung, auch die reale Möglichkeit des
Bösen in einer vom Wurm bis zum Seraph geschlossenen
nd höchstweise verbundenen Weltordnung zu ergründen
uchen; so würde die natürliche Beschränkung
nseres Geschlechtes zuerst unsere Aufmerksamkeit
erdienen. Alles Geschaffene ist endlich und alles end-
che unvollkommen; aus dem metaphysischen Uebel geht
as physische, und aus beiden das moralische im All-
emeinen mit unwiderruflicher Nothwendigkeit hervor.
Voltaire kann sich in seinem Candide ein Eldorado
räumen; aber ein verlornes Paradies, welches der
Mensch durch freie Thätigkeit wiederfinden soll, ist in
er Wirklichkeit besser, als ein romantisches Eden, in

dem die Unschuld nur Instinct, und ein mäßiger Genuß das höchste Gut ist. Eben so kommt unserer Darstellung die allmähliche Entwickelung unseres Geistes zu Statten. Der Mensch sündigt, weil ihm das innere Licht der Idee noch nicht aufgegangen ist; er hat sich selbst in seinem Gott noch nicht gefunden; noch herrscht nicht die Vernunft, sondern die Einbildungskraft und der gemeine Sinnenverstand in seiner Seele; sein Gemüth ist geblendet, aber nicht erleuchtet; noch ahnet er nur das himmlische Gut der Unsterblichen, aber er kennt es nicht. Wo aber die vordringende Empfindung mit dem dunklen Gefühle kämpft, da ist der Sieg bald entschieden. Auch der schnelle Gedankenwechsel im Inneren des Bewußtseyns giebt hier Aufklärung. Ohne diese moralische Ebbe und Fluth, würde der Mensch sich nicht selbst vergessen, es würde also auch der sinnliche Reitz die Vorstellung der Pflicht und ihrer Verheißung nicht aus der Seele verdrängen können. Dennoch ist dieser Wechsel bei einem perfectiblen Geiste nöthig, weil er sich sonst nicht würde bilden und an Einsichten zunehmen können. Wie dem Meere immer neue Ströme zufließen, damit es nicht austrockne; so führt auch jeder Augenblick dem Menschen neue Empfindungen und Gedanken zu, damit der Geist sich nicht in einem kleinen Vorrathe aufzehre. Dazu kommt die von seiner körperlichen Natur unzertrennliche animalische Trägheit, welche lieber anschauet, als denket, lieber träumt, als schließt, lieber die Fittiche des Geistes senkt, als sich zu den Höhen der Wahrheit und des Glaubens erhebt. Die meisten Sünden der Menschen entstehen aus Trägheit, weil die Tugend nur ver-

spricht, die Sünde aber augenblickliche Zahlung leistet. Die glänzende Frucht des Lasters darf nur gebrochen und genossen werden, während der Preis der Pflicht erst erkämpft und errungen werden muß (Matth. VII, 13.). Genau hängt aber damit eine geheime Vorliebe des Herzens für die flüchtigen Sinnengüter des Augenblickes zusammen, weil sich in dieser beschränkten Gemüthswelt weder der Verstand zur Betrachtung, noch der Wille zu dem Verlangen geistiger Vollkommenheit erheben kann. Ein Genius, wie der menschliche, der bei seinen ersten Regungen noch so mächtig von der Sinnlichkeit umschlossen ist, hängt auch in der Entwickelung seiner Anlagen unvermeidlich von dem sinnlichen Scheine ab. Wie dem Kinde das Haus in der Nähe größer erscheint, als das ferne Gebirg; so wirkt der Reitz der Sünde zuerst auch mächtiger auf seinen Willen ein, als der Werth der Tugend. Der sinnliche Mensch ist also böse von Jugend auf (1. Mos. VIII, 21.), und doch ist, wie Kant treffend erinnert (Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Leipzig 1817. S. 138.), „dieses Böse die unvollständige Entwickelung des Keimes zum Guten. Das Böse hat zwar keinen besonderen Keim, denn es ist bloße Negation und besteht nur in der Einschränkung des Guten. Die erste Entwickelung unserer Vernunft zum Guten aber ist der Ursprung des Bösen. Nicht, als ob Gott das Böse wollte, oder es als Mittel zum Guten in unsere Natur gelegt hätte. Nein, es entsteht nur als Nebenfolge, indem der Mensch mit seinen eigenen Schranken zu kämpfen hat, und Gott will die Fortschaffung des Bösen durch die freie Ent-

wickelung des Keimes zur Vollkommenheit." Bewährte Weise der älteren und neueren Zeit stimmen mit diesem Urtheile zusammen. Der Stoiker Chrysipp sagt bei Gellius (N. A. VI, 1.): dum virtus hominum per consilium naturae gignitur, vitia itidem per adfinitatem contrariam (κατ' ἐπακολούθησιν παραβλαστήματα) nata sunt. Seneca bemerkt: ad neminem ante bona mens venit, quam mala ep. 50. Lactanz erinnert: nisi prius malum cognoverimus, nec bonum poterimus cognoscere: *de ira diu.* c. 13. Vergl. Leibnitzens Theodicee, deutsch v. Gottsched. Hannover, 1763. §. 241. ff. Jerusalems Betrachtungen Th. I. S. 215. der kl. Ausgabe. Niemeyers Briefe an christliche Religionslehrer Th. III. S. 94. ff.

§. 60.

Bibellehre von dem Gewissen.

Der beste Beweiß indessen, daß das sittliche Böse unserer Natur widerstreitet, wird von dem inneren Richter geführt, unter dessen Aufsicht und Leitung unser Wille steht, und den die Bibel das Gewissen nennt (Röm. II, 15.). Es kommt von Gott, erhält von ihm seine Lauterkeit und Stärke und steht mit seinem Geiste in der genauesten Verbindung (Röm. IX, 1.); daher unterscheidet die Schrift auch in Rücksicht des Urtheils ein richtiges, oder reines (Apostelg. XXIII, 1.), und wieder ein irrendes, oder krankes Gewissen (1. Kor. VIII, 7. 12.); in Rücksicht der

That aber ein gutes (2. Tim. I, 3.), und böses, oder beflecktes Gewissen (Tit. I, 15.). Das richtige Gewissen fließt aus dem Glauben (1. Tim. III, 9.), das irrende aus dem Aberglauben (1. Kor. VIII, 7. fl.); das böse Gewissen endlich führt zum Unglauben (1. Tim. I, 9.), welcher die letzte Quelle aller Unsittlichkeit und Sünde ist (Röm. XIV, 23.).

Daß der Wille keine absolute Gewalt besitzt, sondern nach der Einrichtung unseres Gemüthes immer von der Vernunft abhängen soll, erhellt am deutlichsten aus der Lehre von dem Gewissen, die im alten Testamente nur berührt, im neuen hingegen tief und gründlich behandelt wird. Im A. T. heißt es לב, לבב, Einsicht, Verstand (Jes. XIV, 7. Hiob XXVII, 6.), weil in dieser Bundesökonomie, mit Ausnahme der Propheten, die Religion noch wenig von der moralischen Seite bearbeitet war. Ausdrucksvollere Stellen kommen schon in den Apokryphen vor (Weish. Sal. IV, 20. συλλογισμός ἁμαρτημάτων, XVII, 11. πονηρία συνεχομένη τῇ συνειδήσει.). Im N. T. ist die Hauptstelle Röm. II, 15., wo es συνείδησις, das Bewußtseyn eines uns in das Herz geschriebenen Sittengesetzes ist. Es ist hier nemlich nicht von dem vorhergehenden, sondern von dem nachfolgenden Gewissen die Rede, welches ein Urtheil nach geschehener That spricht. Paulus nennt es einen Zeugen, oder Richter, welcher entscheidet, wenn die Neigung die That entschuldigt und die Vernunft sie anklagt, und zwar nach dem Gesetze,

welches Gott dem Menschen in das Herz schrieb. Der Apostel erklärt folglich das Gewissen für einen Richter unserer Handlungen nach dem Sittengesetze, als einem göttlichen Gebote. Daher bemerkt er auch, daß das Gewissen seine volle Klarheit erhalte, wenn es von Gott und seinem Geiste, oder von der religiösen Idee geleitet wird (Röm. IX, 1. 2. Kor. IV, 2.). Er unterscheidet aber in Rücksicht der sittlichen Urtheilskraft 1. ein reines, oder klares Gewissen (1. Tim. I, 5. vergl. 1. Petr. III, 21.), mit anderen Worten erleuchtete Augen des sittlichen Verstandes (Ephes. I, 18.): 2. ein krankes, schwaches, oder irrendes Gewissen welches nach vorgefaßten Meinungen entscheidet (1. Kor. VIII, 7. 12.). Wir finden hievon ein merkwürdiges Beispiel in der nicht zu bezweifelnden Aufopferung der Tochter des Jephtha (Richt. XI, 31. 34 — 40.), in dem Traume des Petrus (Apostelg. X, 14.), und gewissermaßen in dem Nasiräatsgelübde des Paulus selbst (Apostelg. XXI, 24.); da aus anderen Stellen (XVIII 21. XX, 22.) seine Vorliebe für diese jüdische Mönchssitte deutlich genug erhellt. In Rücksicht der begangenen That hingegen unterscheidet das N. T. 1. ein reines, billigendes, vorwurfsfreies Gewissen (2. Tim. I, 3.), und 2. ein böses, von inneren Vorwürfen beunruhigtes und den innern Menschen brandmarkendes Bewußtseyn (Hebr. X, 22. Tim. I, 15. 1. Tim. IV, 2.). Noch wird hinzugesetzt, das Gewissen komme aus dem Glauben und dem Innewerden unserer Abhängigkeit von Gott (Röm. XIV, 23. 1. Petr. III, 21.), weil es ohne ihn das Gute

weder erkennen, noch richtig bemessen kann. Das irrende Gewissen hat daher immer einen schwachen Glauben, oder Aberglauben zur Quelle (Röm. XIV, 2.): von dem bösen Gewissen hingegen erinnert Paulus, daß es den Unglauben vermehre (1. Tim. I, 19. VI, 10.); nicht, als ob der Glaube, oder Unglaube dem Gewissen erst folge, denn der vorsätzlich böse Mensch ist immer zuerst unglaubig; vielmehr befördert ein böses Gewissen den Unglauben nur als ein vitiöser Cirkel durch Wegsophistirung des Göttlichen in uns, wodurch denn der Glaube nothwendig seinen Grund und seine Reinheit verlieren muß. Endlich findet von dem Ausspruche des verurtheilenden Gewissens keine Berufung auf einen höheren Richter Statt, weil das Gewissen der höchste Gerichtshof unseres Inneren ist. Es bleibt hier nichts weiter übrig, als die Verzeihung des höchsten Weltrichters, auf die uns Johannes so ernst und rührend verweiset (1. Br. III, 20.); das ist die Stelle, wo die Sittenlehre ihre Ohnmacht fühlt und vor der versöhnenden Gnade Gottes ihre Kniee beugt.

§. 61.

Erklärung des Gewissens.

So verschieden man auch von jeher das Gewissen nach seinen inneren und wesentlichen Merkmalen beurtheilt hat; so ist doch Niemand so verworfen, das Vorhandenseyn desselben, wenigstens in formaler Rücksicht, zu läugnen. Man ist sogar darüber einverstanden, daß es eine merkwürdige

Die psychologische Genesis des Bösen, die uns nach den obigen Bemerkungen allein noch übrig bleibt, hat Jakobus in der angeführten Stelle mit großer Klarheit entwickelt. Er geht zuerst von der Bemerkung aus, daß die Sünde nicht von Gott komme, und daß nicht einmal der Reitz zu ihr auf seine Anordnung bezogen werden könne. Vielmehr bezeichnet er die eigene Begierde als Ursache der Verführung; also nicht den organischen Reitz an sich, sondern die Einstimmung des Willens in diese Anreitzung, wodurch das Irritament erst Begierde wird. Diese Begierde reift endlich zur bösen That, indem sie empfängt, das heißt, indem sie von Seiten des Verstandes und der Einbildungskraft durch den trügerischen Sinnenschein (δέλεαρ), von Seiten des Herzens durch träge Sinnenliebe verstärkt wird. Der Grund des Bösen liegt folglich nach dem Apostel weder in der Sinnlichkeit, noch in der Vernunft, sondern in der mittleren Instanz des Gemüthes, wo der bestochene Referent ein falsches Urtheil spricht und es mit kecker Zuversicht, als von Rechtswegen, vollziehen läßt. Diese Ansicht ist so klar und natürlich, daß sie es wohl verdient, im Einzelnen geprüft und erwogen zu werden.

Wir gehen hiebei von einer gedoppelten Thatsache des Bewußtseyns aus. Der Mensch will zunächst das Böse nicht darum, weil es böse, unvernünftig und verderblich ist, sondern, weil es ihm, wie der Eva im Paradiese (1. Mos. III, 6.), lieblich und gut zu seyn dünkt; er will folglich das Böse nur unter dem Scheine des Guten, weil sich, wie die Schrift sagt, der Satan in einen Engel des Lichts

verstellt (2. Kor. XI, 14.). Die Sünde um ihrer selbst wegen zu wollen, setzt eine teuflische Natur voraus, die keiner Besserung und Erneuerung weiter fähig ist. Eben daher kann ferner der Mensch auch in keine Sünde willigen, so lang er Gott vor Augen und im Herzen hat (Tob. IV, 6.); der lebendige Gedanke des wahren Gutes hängt mit dem Gedanken der Pflicht so genau zusammen, daß während dieser Gemüthsverfassung das Gewissen gebunden ist, also auch jedes freie Spiel der Einbildungskraft und mit ihm jeder überwiegende Reitz zur Sünde verschwinden muß (*Cartesii* meditationes de prima philosophia. Amstelodami 1670. p. 25. s.). Diese gedoppelte Bemerkung schließt nicht nur falsche Vorstellungen von der Entstehung des Bösen aus, sondern bereitet auch auf eine richtige Darstellung des wahren Ursprunges der Sünde vor.

Es fällt aber dieser Ursprung in den Moment, wo der Mensch, gottesvergessen und von dem sinnlichen Scheine verblendet, für die Verwirklichung einer falschen Vorstellung von dem, was ihm gut und heilsam ist, entscheidet. Man denke sich den Soldaten, welcher im Begriffe ist, zu entlaufen. Zweimal war er schon entflohen und fühlbar genug an seine Pflicht erinnert worden; er steht nun auf dem Vorposten und entweicht zum drittenmale. Die Freiheit, denkt er, ist besser, denn die beschworne Treue, und diesmal sollen sie dich nicht einholen. Das gilt ohne Unterschied von jeder Sünde. Es geht ihr in jedem Falle eine Vergessenheit Gottes (Jes. XVII, 10.), und der von ihm kommenden

Christenthums, daß es sich in allen seinen Vorschriften an das Gewissen des Menschen wendet (2. Kor. IV, 2.), und es mit dem Geiste Gottes in eine Verbindung setzt (1. Kor. VI, 19.), welche die Basis aller religiösen Weisheit, und durch sie aller Offenbarung ist.

Bei diesen verschiedenen Entwickelungsstufen des moralischen Bewußtseyns ist es begreiflich, daß man das Wesen und die innere Natur des Gewissens von jeher aus verschiedenen Standpuncten aufgefaßt und dargestellt hat. Nach der theologischen Ansicht von Melanchthon (corpus doctrinae. Lips. 1572. p. 789.) ist es ein praktischer Syllogism, in dem das Wort Gottes der Obersatz, die Maxime der Handlung der Untersatz, das lossprechende, oder verdammende Urtheil hingegen der Schlußsatz ist. Aber abgesehen von der unerlaßlichen, genaueren Bestimmung des Begriffes, Wort Gottes; so ist das Gewissen eher ein Vermögen, zu schließen, als ein bloßer Syllogism, und dieser Begriff auch dann noch nicht erschöpfend für die Kraft des Urtheils, das von jenem in der Eigenschaft des Richters gesprochen wird. Lieber würden wir daher mit Clodius sagen (allgemeine Religionslehre. Leipzig 1808. S. 144.), es sei das Vermögen, nach der göttlichen Idee in uns den Werth unserer Grundsätze und Handlungen zu bestimmen. Aus dem rationalen Standpuncte faßt es Kant als das Bewußtseyn eines inneren Gerichtshofes in dem Menschen, Fichte als das unmittelbare Bewußtseyn der bestimmten Pflicht, und Pörschke als die innere, selbstthätige Zurechnung unserer freien Handlungen auf. Nach einer ästhetisch-pathologischen Ansicht stellen es Leß als eine

Kraft der Seele dar, die Moralität unserer Handlungen mit Anmuth, oder Schmerz zu empfinden, und Reinhard als die Neigung, sich bei seinen Handlungen durch den Gedanken an Gott leiten zu lassen. In der neueren Mystik endlich trat es, wie eine platonische Schönheitsregel, als das Vermögen hervor, das Sittlichgute seiner Handlungen innerlich anzuschauen. Wir können nicht zweifeln, daß alle diesen abweichenden Definitionen auch verschiedene Zustände unseres sittlichen Bewußtseyns zu Grunde liegen, und müssen daher, bei aller Vorliebe zu den Erklärungen der ersten Classe, doch in der Wissenschaft bei dem allgemeinsten Begriffe des Gewissens stehen bleiben.

Diesen finden wir aber in dem Vermögen, den inneren Werth unserer Entschließungen und Thaten nach dem Sittengesetze selbst zu richten. Es ist zunächst ein angebornes Vermögen unserer Natur, welches als ursprüngliche Einrichtung unseres Gemüthes zu betrachten ist. Man kann das Gewissen wohl schärfen, beleben und bilden, aber erwerben kann man es nicht, daher es auch keine Pflicht giebt, sich ein Gewissen zu verschaffen. Kein Mensch ist gewissenlos von Natur; er wird es erst durch wiederholte Entzweiung des Willens mit seiner geistigen Natur; ehe diese Zerrüttung eintritt, wird ihn sein innerer Richter überall belehrend, verheißend, oder drohend begleiten. Das Gewissen gehört folglich zu den ursprünglichen Anlagen unserer Natur, insoferne wir freie und vernünftige Wesen sind. Ferner ist der Gegenstand seiner Wirksamkeit auf den Willen mit seinen Richtungen beschränkt, es sei nun, daß sie erst

als möglich berathen werden, oder schon durch di[e] freie That in die Wirklichkeit eingetreten sind. Ueber beide richtet das Gewissen; es erklärt den Willen ent[-]weder für rein, oder für unrein, und hiernach den Menschen für schuldig, oder unschuldig. Das von Gott erleuchtete und mit einer richtigen Urtheilskraft verbundene Gewissen kennt keine Unbestimmtheit und keinen Zweifel, und kann sich, da ihm keine Ausnahme und kein Begnadigungsrecht zusteht, im Falle der Ver[-]urtheilung, nur an die verzeihende Huld des höchsten Richters wenden. Die Norm endlich, nach welcher das Gewissen entscheidet, ist das Sittengesetz, welches aus der göttlichen Idee in uns selbst fließt. Es ist formal die geistige Einheit mit uns selbst, die durch die Sünde zerrissen wird; materiell die Idee des gött[-]lichen Ursepns, der göttlichen Vollkommenheit, der wir durch jede freie Handlung in das Unendliche näher kommen sollen. Alles, was das Bewußtseyn beengt, beengt auch das Gewissen, und mit jeder Ermattung des Gedankens an Gott verliert auch der innere Richter unserer Handlungen seine Unpartheilichkeit und Thätig[-]keit. So wie aber jener Gedanke wieder erwacht, erhellt sich auch das schlummernde Gewissen, und ahndet ohne Unterschied der Zeit, mit strengem und gerechten Ernste die vollbrachte Ungebühr. Vergl. m. drei Pre[-]digten über das Gewissen, in der Predd. zur Beför[-]derung eines moralischen Christenthums. Erlangen 180[.] B. II. S. 231. ff.

§. 62.

Eintheilung des Gewissens.

Wäre unser Gewissen ein reines und ursprüngliches Selbstbewußtseyn, wie das göttliche (Joh. V, 26.); so würde es kein Vermögen, zu richten, sondern eine ewige Selbstanschauung der eigenen Vollkommenheit und Seligkeit seyn. Aber als Selbstthätigkeit eines werdenden Geistes in dem zeitlichen und beweglichen Sinne ist es verschiedener Functionen und Zustände fähig, und eben daher entweder richtig, oder irrend, entweder gut, oder böse, entweder belehrend, oder richtend, entweder zweifelnd, oder fest und untrüglich. Es ist von großer Wichtigkeit, nicht allein für die Wissenschaft, sondern auch für das Leben, jede dieser Eintheilungen nach allen Richtungen zu verfolgen und zu zergliedern.

Aus den Worten Gottes, ich bin, der ich bin (2. Mos. III, 14.), erhellt unläugbar seine Persönlichkeit, und mit ihr auch sein Bewußtseyn; nur kann bei der höchsten Realität seines Wesens kein Streben und Fortschreiten zur Vollkommenheit, also auch kein Gewissen, als Selbstrichter nach einem höheren Gesetze, angenommen werden. Der Mensch hingegen ist bei seinem Berufe zu einer unendlichen Vervollkommung nicht nur eines steten Gedankenwechsels, sondern auch einer weitaussehenden Entwickelung seiner sittlichen Anlagen, und mit beiden einer verschiedenen Beziehung seines sittlichen Bewußtseyns

fähig. Man kann daher das Gewissen, der Quantität nach, als ein richtendes Seelenvermögen betrachten, welches einer allgemeingültigen, einer partiellen und individuellen Norm folgt. Das von einem allgemeingültigen Gesetze geleitete Gewissen heißt ein gesundes und richtiges, weil die Allgemeingültigkeit im Reiche der Intelligenzen ein sicheres Merkmal der Wahrheit ist. Wenn ich sage, mein Gewissen erlaubt mir nicht, einem vernünftigen Menschen eine Unwahrheit zu sagen; so folge ich einem reinsittlichen Gesetze, welches allgemeinen Beifall bei allen guten Menschen finden wird. Ein Bewußtseyn hingegen, das einen Kanon von besonderer, oder gar nur von individueller Gültigkeit, also bloße Meinung zur Richtschnur hat, welche stufenweise bis zur Beschränktheit eines persönlichen Wahnes herabsinkt, heißt ein krankes und irrendes Gewissen. So halten die Pietisten, nach einer ihrer Schule eigenen Maxime, jedes Spiel für unerlaubt, und Pascal träumte in einer ihm eigenen moralischen Ueberspannung, man müsse die Speisen verschlucken, und nicht kauen, weil der mit dieser Thätigkeit des Gaumens verbundene Wohlgeschmack sündlich und Gott mißfällig sei. Wer viele Biographieen gelesen, oder sonst die Menschen genau beobachtet hat, der wird fast bei Jedem eine religiöse Idiosynkrasie finden, die auch seiner Gewissenhaftigkeit eine mehr, oder minder abergläubische Richtung giebt. Eine partielle Gewissenlosigkeit in Rücksicht derjenigen Handlungen, deren sittliche Zweckmäßigkeit uns noch im Dunklen liegt, und wieder eine partielle Krankheit des Gewissens in Beziehung auf andere Handlungen, die wir ohne Grund für gut, oder böse halten, ist daher viel häufiger,

als man zu glauben geneigt ist. Dennoch hat man lange in der Moral gestritten, ob ein krankes und irrendes Gewissen (conscience trompeuse) überhaupt möglich sei? Witsius, ein Leidner Theologe, läugnete die Wirklichkeit desselben geradezu (*de conscientia, an unquam errante*, in s. miscellan. sacr. t. II. exercitat. 18.). Rousseau (im vierten Buche des Emil) meinte, das Gewissen täusche nie, sondern die Vernunft. Er wollte sagen, der Verstand. Kant spricht (Tugendlehre S. 38.), das irrende Gewissen sei ein Unding, weil sonst Niemand sicher seyn könnte, recht gehandelt zu haben. Der Verstand könne zwar irren in dem, was er für Pflicht hält; ob man aber glaube, recht zu thun, oder nicht, darinne könne man sich nicht irren. Fichte endlich bemerkt mit dem ihm eigenen Selbstvertrauen, seine Moral (Sittenlehre S. 227.), habe die Lehre von einem irrenden Gewissen vernichtet; nur ein Bösewicht könne sich künftig darauf berufen. Fast unwillkührlich wird man durch diese absprechenden, und doch von der gemeinsten Erfahrung schon widerlegten Urtheile an die schöne Abhandlung von Werenfels über die Wortstreitigkeiten der Gelehrten (*de logomachiis eruditorum.* Opusc. theol. et philos. Ed. noua Basil. 1782. t. III. p. 1. sq.), erinnert. Offenbar hat man hier den Begriff eines objectiv und subjectiv irrenden Gewissens verwechselt. Ein subjectiv irrendes Gewissen würde dasjenige seyn, wo Jemand seinem Gewissen folgte und doch zugleich wüßte, daß er irrte. In diesem, sich im Begriffe schon aufhebenden Sinne hat noch kein Moralphilosoph von einem kranken Gewissen gesprochen. Objectiv hingegen nennen wir ein Gewissen irrend, wenn

die Maxime des Handelnden zwar falsch ist, dennoch aber aus Mangel richtiger Erkenntniß von ihm für wahr gehalten wird, z. B. als Luther einige rhachitische Kinder zu Dessau, den Todschlag, wie er sich ausdrückte, daran wagend, wollte in die Mulde werfen lassen, weil er sie für natürliche Abkömmlinge des Teufels hielt. Dieser Begriff eines kranken und schwachen Gewissens kann in dreifacher Rücksicht Realität haben, in Rücksicht auf die Maxime, in Rücksicht auf ihre Anwendung, und in Rücksicht auf beide zugleich. Die ersten Judenchristen glaubten, den Heiden sei der Genuß des Fleisches von erstikten Thieren verboten (Apostelg. XV, 20.). Hier irrten sie in der Maxime. Die Essener lehrten, der Geist müsse sich nie von der Begierde beherrschen lassen, also sei die Ehe verwerflich. Hier irrten sie in der Anwendung. Die Portugiesen hielten sonst den Sclavenhandel für erlaubt, namentlich den Verkauf der Neger, die nur halbe Menschen seien. Hier irrten sie in der Maxime und Anwendung zugleich. Aus der Schrift gehört hieher das Beispiel des Jephtha, des Petrus zu Joppe, der Judenchristen zu Rom und Korinth, die den Genuß des auf dem Markte verkauften Fleisches der Götzenopfer für ein schweres Verbrechen hielten. Noch jetzt finden wir häufig, daß Menschen bei offenbaren Sünden ruhig sind, weil sie glauben (wie die neueren magnetisirenden Gnostiker) etwas Gott Wohlgefälliges zu beginnen (Joh. XVI, 2.). Chinesische Frauen wichen einem sehr edlen Reisenden zu Canton, wo er sie auf das Verbindlichste anredete, mit lauten Verwünschungen aus, weil sie ihn für einen weisen Teufel hielten. Eifrige Katholiken begegnen evangelischen Predigern nicht selten mit

sichtbarer Verachtung, weil sie ihnen von ihren Geistlichen als Ketzer und Antichristen geschildert werden. Historische Irrthümer dieser Art haben zwar in dem Syllogism des Gewissens die Einschaltung eines falschen Untersatzes, und mit ihm auch eine unsittliche Handlung zur Folge, können aber dennoch als solche, wegen des in der Lage des Handelnden unvermeidlich gewesenen Scheins, aller Zurechnung ermangeln. Moralische Irrthümer der Maxime selbst hingegen haben immer etwas Bedenkliches, weil hier nur Ueberredung, aber keine Ueberzeugung statt findet, die Ueberredung aber immer mit einer Ungewißheit verbunden ist, in der man niemals handeln soll (quod dubitas, ne feceris. *Plin.*). Wer über die sittliche Zulässigkeit eines an sich erlaubten Vergnügens, oder Spieles, verlegen ist, wird immer besser thun, sich dessen bis zur Aufklärung seiner moralischen Ansicht gänzlich zu entschlagen. Ist nun vollends die Maxime des Handelnden ungerecht, das heißt offensivunsittlich; so läßt sich das Vorhandenseyn eines für wahr gehaltenen Irrthums noch viel weniger annehmen, weil das Gebot, Anderen das nicht zu thun, was man selbst von ihnen nicht leiden will, dem Menschen in das Herz geschrieben ist, also auch das begangene Unrecht auf Rechnung einer vorsätzlichen Selbstverblendung kommen muß. Louvois mochte immer glauben, seine Religion sei besser, als die protestantische; aber die Reformirten durch Dragoner bekehren zu lassen, konnte ihm nur in einer sträflichen Verblendung seines Glaubensdünkels beifallen. Ravaillac mochte Heinrich den vierten immer für einen Eroberer und heimlichen Hugonotten halten, aber

seinen König auf offener Straße zu morden konnte ihm nicht in den Sinn kommen, wenn er sich nicht gegen besser Wissen und Gewissen über seine Pflicht hätte verblenden lassen. Cato mochte in Utica dem Cäsar immer zürnen; aber sich der Uebergabe an ihn durch den Selbstmord zu entziehen, war eine Freiheit, zu der ihn nur Haß und Stolz verführte. Der dogmatisch-mystische Idealism, der einem Jeden gestattet, sich eine eigene Wahrheit und mit ihr ein eigenes Gewissen im Fluge seines wilden Denkens zu schaffen, ist hier für die reine Sittlichkeit eben so verderblich, als das politische und kirchliche Pfaffenthum, welches den Aberglauben und die Unwissenheit des Volkes begünstigt und das irrende Gewissen in eine Nationalkrankheit, in einen moralischen Cretinism verwandelt, welcher die Völker entadelt, entwürdigt und zuletzt ihren gänzlichen Uebergang herbeiführt. Der Qualität nach ist das Gewissen entweder gut, oder böse. Gut ist es, wenn es in seinen Urtheilen über die Gesinnung und That der Person mit dem Gesetze zusammenstimmt. Kant hat von der Natur und dem Wesen desselben eigenthümliche Ansichten. Er meint die Freude, die ein gutes Gewissen gewährt, sei immer nur negativ; der Handelnde sei dann nur froh, der Gefahr der Strafbarkeit entgangen zu seyn; verdienstlich und belohnend aber sei der Beifall eines guten Gewissens keinesweges. Diese Bemerkung hat nun zwar ihre Richtigkeit, insofern sie die negativen Pflichten der Gerechtigkeit betrifft, weil es weder verdienstlich, noch belohnend ist, das Böse zu unterlassen; sie ist aber unrichtig in Beziehung auf die Pflichten der Vervoll-

kommung und Liebe, weil der Mensch durch positive Wirksamkeit hier nicht allein gut und besser, sondern auch selig durch seine That wird (Jak. I, 25.). Nur in einer kalten Rechtsmoral, wie die Kantische ist, konnte die wesentliche Verbindung der Tugend mit der Freude unbeachtet bleiben. Der Relation nach ist das Gewissen entweder belehrend, oder richtend. Das belehrende, oder vorhergehende Gewissen ist der Ausspruch der moralischen Urtheilskraft vor der Handlung, oder im Zustande der Deliberation, z. B. soll ich spielen, oder in das Schauspiel gehen? Das richtende, oder nachfolgende Gewissen ist der Ausspruch der moralischen Urtheilskraft nach der That, z. B. nach einer Lüge. Der Modalität nach endlich ist das Gewissen zweifelnd, entscheidend und unerschütterlich. Das problematische, oder zweifelnde Gewissen, hält entweder das Böse und Verbotene noch für erlaubt (wie einige Jesuiten den Tyrannenmord); das ist das weite Gewissen der gemeinen Epikurer und Weltleute. Oder es hält das Erlaubte für unerlaubt und das Gute selbst noch für bedenklich; das ist das enge und ängstliche Gewissen der Trappisten und Selbstpeiniger. Das entscheidende Gewissen (der dogmatischen Casuisten) ist die nach klaren Grundsätzen bestimmt billigende, oder verwerfende Urtheilskraft, z. B. in der Ehe mit der Schwester der verstorbenen Gattin, und mit der Stieftochter. Das feste und unerschütterliche Gewissen endlich (Hebr. XIII, 9.) ist das aus der vollsten Ueberzeugung hervorgehende Urtheil über die Pflichtmäßigkeit, oder Verwerflichkeit einer Handlung. Regulus kehrte als

Patriot nach Karthago zurück, ob er schon einen grausamen Tod vor Augen sah; Luther zog von der Wartburg nach Wittenberg unter großen Gefahren, weil ihn die bestimmteste innere Verpflichtung auf den Schauplatz seines Lehramtes rief. Klein ist die Zahl der edelsten Menschen, aber groß und unsterblich ihr Ruhm.

§. 63.

Von der Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit.

Die Befolgung des Grundsatzes, immer nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln, führt zur Gewissenhaftigkeit, einer der rühmlichsten Eigenschaften des Gemüthes, von welcher seine Würde und die wahre Freude des Lebens abhängt, und die man eben daher durch fortschreitende Aufklärung des Verstandes über das Wesen des Guten, so wie durch tägliche Uebung in der religiösen Festigkeit des Willens nicht genug in der Seele begründen kann. Ihr steht die Gewissenlosigkeit gegenüber, die den Menschen entwürdigt, ihm Achtung und Vertrauen raubt, leicht zu großen Verirrungen und Verbrechen führt, und in jedem Falle die Freuden des Lebens in ihrer Quelle vergiftet. Der gewissenlose Mensch ist häufig schon so tief gesunken, daß er ohne tiefe Erschütterung seines Innern schwer zu bessern ist; es fehlt indessen nicht an ernsten Betrachtungen, die ihn aus dem Schlummer zu wecken, oder doch der wachsenden Betäubung seines Bewußtseyns Einhalt zu thun vermögen.

Der Lauf dieser Untersuchungen führt von selbst zu der wichtigen Lehre von der Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit. Wir nennen aber einen Menschen gewissenhaft, wenn er in allen freien Handlungen den Grundsatz befolgt, nichts zu beginnen, was er nicht vor seinem Gewissen vertreten kann. Leicht könnte er ein vergessenes Darleihen unvergütet lassen, oder ein gefundenes Kleinod sich aneignen; aber Jenes erstattet er, so bald er es vermag, und den Besitzer von diesem sucht er mit Emsigkeit; nicht einmal die offen vor ihm liegenden Briefe seines Freundes wird er lesen, wenn er nicht seiner Billigung gewiß seyn kann. Es steht aber die Gewissenhaftigkeit theils dem Leichtsinne gegenüber, der so oft handelt, ohne seine Maxime mit dem Gesetze zu vergleichen, theils der Ruchlosigkeit, die sich über alle Vorwürfe des Gewissens hinwegsetzt. Ein solcher gewissenhafter Mann war Paulus, Luther, Melanchthon, Fenelon, und die Erfahrung macht uns mit vielen Edlen gleichen Sinnes bekannt; doch sind sie in den mittleren und niederen Ständen häufiger zu finden, als in den höheren. Wir unterscheiden den Werth der Gewissenhaftigkeit von den Mitteln, sie zu erwerben und immer weiter auszubilden. Jener ist unläugbar; denn der Gewissenhafte macht den edelsten Gebrauch von seiner Vernunft für sich selbst; er lehnt von sich den gerechten Vorwurf ab, daß es thöricht und anmaßend ist, Andere zu tadeln und zu belehren, und doch von der eigenen Weisheit keinen persönlichen Gebrauch zu machen (Röm. II, 21. fl.); er bewahrt seine Freiheit gegen die Blendwerke sinnlicher Täuschung und die Aufwallungen der Leidenschaft; er sichert sich gegen den

Schmerz der Reue, der auf jede unüberlegte Handlung folgt; vertraut mit dem heiligen Gedanken an Gott, führt er ihn auch in die Welt seines Gemüthes ein und übt dadurch die wahre Frömmigkeit; sein Wandel ist ein verborgenes Leben in Gott und Christo (Kol. III, 3. 1. Petr. III, 4.), durch das er seine Bestimmung erreicht und sich auch häufig die Achtung Anderer und äußeres Wohlseyn erwirbt. Billig soll daher Jeder von den Mitteln Gebrauch machen, die zu diesem schönen Ziele führen; er soll sich aller Vorurtheile seiner Erziehung und Afterreligion entschlagen, um Gewissenhaftigkeit von Frömmelei, Bigotterie und Fanatism zu unterscheiden, er soll sich bemühen, das Ziel seiner Bestimmung und den wahren Werth der Dinge immer genauer kennen zu lernen; er soll vor Allem die schwache Seite seines Charakters ausspähen, und sich gegen Reitze zur Sünde, die ihm gefährlich sind, durch edle Vorsätze zu waffnen suchen; er soll endlich diejenigen edlen Männer zu Mustern wählen, die sich durch eine reine und beharrliche Tugend rühmlich ausgezeichnet haben. Der Gewissenhaftigkeit steht die Gewissenlosigkeit gegenüber, oder die Verfassung des Gemüthes, wo der Mensch keinen Richter seiner Handlungen anerkennt, als seine Willkühr, weil er an keinen inneren Unterschied guter und böser Handlungen glaubt (Jes. V, 20.), wie Nero, Caligula, die Catharina von Medici. Wir unterscheiden ihre Quellen, ihre Unwürdigkeit und ihre Heilmittel. In Rücksicht der Quellen leuchtet es ein, daß nur derjenige gewissenlos seyn und werden kann, der den Gebrauch seiner Vernunft und Freiheit verloren, oder doch vor-

tzlich auf sie Verzicht geleistet hat (wie Nero, der ie Giftmischerin Locusta ein Werkzeug seines Reiches annte); der eben daher kein anderes Ziel kennt, als Sinnenreiz und grobe Sinnenlust (z. B. Ludwig XV, on Frankreich noch in seinen letzten Stunden); der jedem ernsten Nachdenken über sich selbst und dem Gebrauche aller Religionsmittel ausweicht, die sein schlummerndes Gewissen wecken könnten; ja der sich endlich gegen die Wahrheit verhärtet und empört (Röm. II, 8.) und sie der stolzen Willkühr seines trotzigen Herzens unterwerfen will. So hielt Heinrich VIII. von England mit seiner Würde als Vertheidiger des Glaubens den unglaubigen Wahn für vereinbar, das oft erneuerte Band seiner Ehe nach Willkühr auflösen, und seine Gattinnen, wenn sie ihm des Verdachtes verdächtig waren, auf das Blutgerüst schicken zu dürfen. Man kann hieraus schon auf die Unwürdigkeit und Verworfenheit eines Menschen schließen, der die Stimme seines Gewissens nicht mehr achtet. Offenbar entsagt er dem Gebrauche seiner Vernunft und schränkt sich auf einen regellosen Gebrauch seines sinnlichen Verstandes ein; er verliert allmählig ganz den Sinn für alle Wahrheiten, die nicht mehr in die Sinne fallen, namentlich für die Lehren der Tugend und Religion; immer unaufhaltsamer wird er dann von sinnlichen Eindrücken fortgerissen, ohne doch je zu einem innigen und reinen Genusse der Freude zu gelangen; sehr oft zerstört er durch die äußeren Folgen seiner Handlungen auch sein bürgerliches Wohlseyn, und muß mit einer Furcht, die er sich selbst nicht verhehlen kann, einem traurigen Erwachen aus seinem Geistesschlummer entge-

gensehn. Es ist schwer, den Gewissenlosen zu heilen, weil er sich seine Krankheit absichtlich verhehlt und eben so oft die Mittel verschmäht, die ihn retten könnten. Den frechen, ruchlosen Sünder kann nur Gott erschüttern und bessern, kein schwacher Mensch. Aber ermahnen kann man ihn doch, sich selbst zu fragen, ob er auf dem Wege des Lasters je das Glück gefunden habe, das er suchte; ob die Welt nicht einer Wohnung von bösen Geistern gleichen würde, wenn alle Menschen so, wie er, handelten; ob ihn nicht Aberglaube, Furcht und Ungewißheit der Zukunft auf allen seinen Schritten begleiten; ob ihn der Anblick weiser, guter und gerechter Menschen nicht mit Achtung und Ehrfurcht erfülle; ob der Gedanke an den Tod nichts Schreckliches für ihn habe; ob ihn die Erinnerung nicht erschüttere, daß er mit jedem unerlaubten Freudengenusse seinen inneren Unwerth erhöhe und die Hand des Richters gegen sich bewaffne (Röm. II, 3. ff.)? Wen diese Betrachtungen nicht rühren, der ist für die Wahrheit verloren, oder kann doch nur auf dem Wege der Erfahrung und Leiden für sie gewonnen werden.

Zweiter Abschnitt.

Von den Veränderungen des menschlichen Willens überhaupt.

§. 64.

Von der stufenweisen Beschränkung des Willens durch das Gesetz.

Bei der Ausbildung des Gewissens muß man indessen einen dreifachen Zustand des Menschen wohl unterscheiden. Der unverdorbene Naturmensch lebt unter der Leitung des Instincts; der Staatsbürger unter der Leitung des Rechtsgesetzes; der Weise und Gottesverehrer endlich in einem Zustande der ethischen Gesetzgebung, die alle Bewegungen seines freien Willens umfaßt.

Die Lehre von dem Gewissen führt uns von selbst auf die Lehre von den Pflichten im Allgemeinen und auf die verschiedenen Zustände, in welchen der Mensch zu ihrer Kenntniß und Erfüllung herangebildet wird. Der Stand der Natur, der Staat und die Kirche sind aber hier die von dem Schöpfer geordneten Stufenfolgen, auf welchen er sich zu seiner sittlichen Veredelung erheben soll.

1) Unter dem Stande der Natur verstehen wir nicht das goldene Zeitalter, welches die Dichter

als den primitiven Zustand unseres Geschlechts besingen, und zwar darum nicht, weil die Geschichtschreiber wenig von ihm zu sagen wissen, sondern den durch kein äußeres Gesetz begrenzten Zustand der natürlichen Freiheit, wo der Mensch thun mag, was ihm gelüstet. Ein natürliches Gefühl für Recht und Pflicht kann zwar unserem Geschlechte in diesem Verhältnisse keinesweges abgesprochen werden, weil das, was dem Menschen von Natur abgeht, durch keine Cultur ersetzt werden kann. Es giebt daher eben so gewiß ein Naturrecht (*digesta* l. I. tit. 1.), als eine Naturmoral und Religion (Röm. II, 14.), und die Freunde der Kantischen Philosophie, welche dieses läugneten, haben offenbar die äußere Erscheinung des Rechts mit seiner inneren Entstehung verwechselt. Indessen ist doch so viel gewiß, daß sich bei dem Naturmenschen der Sinn des Rechtes noch nicht klar entwickelt und ausgesprochen hat; seine natürliche Freiheit artet hier vielmehr in thierische Willkühr aus; er jagt und fischt, wo es ihm gefällt; er genießt Speisen und Nahrungsmittel, wo er sie findet; er befriedigt seinen Geschlechtstrieb ohne alle Beziehung auf Vernunftzwecke; er unterdrückt den Schwächeren, wo er es vermag, und spricht, wie die Gallier vor Rom, wo mein Schwerdt ist, da ist auch mein Recht (*Lucret.* V, 923. sq. *Diodor.* Sicul. I, 8. Meiners und Spittlers histor. Magazin B. II. S. 697. ff. Man denke nur an die Ichthyophagen des Diodor von Sicilien (III, 15.), an die Fenner des Tacitus (de mor. Germ. c. 46.), an die Californier nach Robertson, an die Pescherähs nach Forster, an die Kamschadalen nach

Steller, an die Huronen und Irokesen nach Charlevoix (Iselins Geschichte der Menschheit. Vierte Ausg. Leipzig 1779. B. I. S. 151. ff.). Es ist daher eine Grille Rousseau's, daß der Mensch, um glücklich zu werden, wieder in die Wälder zurückkehren und auf Vieren gehen müsse (tomber à quatre pattes.). Dennoch verdient dieser Zustand die volle Aufmerksamkeit des Sittenlehrers, weil wir ihn theilweise Alle in den Jahren der Kindheit durchwandern müssen, und der Uebergang aus ihm in den Stand der bürgerlichen Gesellschaft ist um so viel weniger für eine Chimäre anzusehen, da es jedem Bürger frei steht, durch die Auswanderung aus einem entarteten Staate die natürliche Freiheit wieder zu gewinnen.

2) Durch jenen Uebergang in den Schooß der Gesellschaft entsteht der Staat aus einer durch gemeinschaftliches Bedürfniß erzeugten Reihe von Verträgen über Waffenstillstand, Sicherheit des Lebens, des Eigenthums und guten Namens, Einschränkung der freien Willkühr durch den Gemeinwillen, oder das Gesetz, und zuletzt über die gemeinschaftliche Wohlfahrt (*salus publica.*). Wenn daher Grotius den Staat eine große und selbstständige Gesellschaft von Menschen nennt, die sich zum gemeinschaftlichen Genusse der Sicherheit, Freiheit und äußeren Wohlfahrt vereinigen; so scheint er der Wahrheit näher gekommen zu seyn, als berühmte neuere Philosophen, die ihn als eine ausschließende Rechtsanstalt betrachten (Fichte's Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. S. 314. ff. Krug, der Staat und die Schule. Leipzig 1810.

§. 29.). In jedem Falle ist Sittlichkeit nicht höchster und unmittelbarer Staatszweck; moralischgut zu werden, kann sich wohl der einzelne Mensch vornehmen; der Staat aber, oder sein höchstes Organ, die Regierung, kann das, als eine Zwangsanstalt, keinesweges thun, ohne seine Schranken zu überschreiten und in den unerträglichsten Sittendespotism auszuarten. Dennoch geschieht durch den Eintritt des Menschen in den Staat ein entscheidender Schritt zu seiner Veredelung; denn an die Stelle der natürlichen Freiheit tritt nun die Freiheit des Gesetzes, an die Stelle der Gewaltthätigkeit das Recht, an die Stelle der blinden Leidenschaft die Pflicht. Gutorganisirte Staaten sind Vorschulen der Sittlichkeit; es kann daher dem Moralisten keinesweges gleichgültig seyn, wenn gebildete Völker sich damit beschäftigen, ihre politische Verfassung zu verbessern, und sie auf dem festen Grunde des wahren Rechtes aufzubauen.

3) Als unmittelbare Anstalt zur Beförderung der Tugend ist endlich die Kirche zu betrachten, wenn sie, von abergläubischen Dogmen und Gebräuchen geläutert, das wirklich leistet, was ihr obliegt. Eine Gemeine von Heiligen ist sie zwar nicht; denn diese würden einer kirchlichen Anstalt nicht mehr bedürfen. Auch wird sie nicht selig, und am wenigsten allein selig machen wollen, wenn sie vernünftig ist; denn Dieses kann nur Gott, und Jenes der Mensch durch seine gute That. Wohl aber ist die Kirche eine Gesellschaft von Menschen, welche heilig werden wollen; eine große Gesellschaft von Menschen, die

sich zur würdigen Verehrung Gottes und dem gemeinschaftlichen Gebrauche der hierauf abzweckenden Mittel, als der reinsten Quelle ihrer Tugend und Seligkeit, vereinigt. Sie dringt also zunächst auf die freiwillige Vermeidung alles Unrechtes (2. Tim. II, 19.), nicht nur des bürgerlichen (Mord, Diebstahl), sondern auch des moralischen (Lüge, Verläumdung), und wirkt folglich wohlthätig auf das Leben des Staates, wie der Geist auf den Körper, ein, weil sie die freiwillige Beobachtung der bürgerlichen Zwangspflichten zu einer Angelegenheit des Gewissens macht (Röm. XIII, 5.). Sie dringt aber auch ferner auf positive Veredelung der Menschen durch moralische Aufklärung, richtige Erkenntniß Gottes und seines Reiches, das Wachsthum der inneren Freiheit, die Belebung religiöser Gefühle, gemeinschaftliche Bruderliebe und bestimmte Aussichten auf eine vergeltende Zukunft. Entscheidende Vervollkommnung und Veredelung der Menschen durch den Glauben an den heiligen und allgegenwärtigen Gott ist also der Endzweck, durch den die Kirche wahre Religiosität und wahres Menschenwohl befördert. In eben dem Grade, als sich der Staat über den Stand der Natur erhebt, erhebt sich die Kirche, nicht dem prunkenden Schimmer äußerer Gewalt und Pracht, wohl aber ihrer inneren, unverlierbaren Würde nach, über den Staat. Wer die Zwecke der Kirche dem Staatszwecke unterordnen will, weiß nicht, was er im stolzen und menschenfeindlichen Dünkel beginnet; er stellt den Körper über den Geist und verwandelt die Religion in einen politischen Fetischism, welcher schlechter und sitten-

verderbender ist, als der keckste Unglaube. Man vergl. Grellings Hieropolis. Magdeburg 1802.

§. 65.

Allgemeine Uebersicht der Pflichten.

In dem ethischen Zustande hängt der Mensch bei allen seinen Handlungen von der Leitung der Pflicht ab, die, wenn schon nicht ihrer Natur, doch ihrer Beziehung nach, verschiedener Eintheilungen fähig ist. Es giebt nemlich, in Rücksicht der Quantität, allgemeine, besondere und individuelle; in Rücksicht der Qualität, positive und negative, in Rücksicht der Relation Pflichten gegen höhere, uns gleiche und niedrigere Wesen; in Rücksicht der Modalität endlich bestimmte, oder unbedingte, und unbestimmte, oder bedingte Pflichten, die man jedoch mit den sogenannten evangelischen Rathschlägen nicht verwechseln darf. Von der genauen Beachtung dieses Unterschiedes hängt die wissenschaftliche Gestalt der ganzen Ethik ab.

Der ethische Zustand des Menschen setzt ein vollkommen ausgebildetes Gewissen voraus, und zugleich die Bereitwilligkeit, ohne Ausnahme der Leitung der Pflicht zu folgen. Es ist aber die Pflicht, wie wir oben sahen, die aus dem höchsten Vernunftgesetze fließende Verbindlichkeit für den Willen (ὀφείλημα Röm. IV, 4.). Diese den Willen

bindende Nothwendigkeit ist eine innere; sie fließt objectiv aus der idealen Kraft der Wahrheit, subjectiv aus der dynamischen Einheit des Willens mit der Vernunft. Hieraus hat Meiners (Geschichte der Ethik Th. I. S. 373. fl.) folgern wollen, es gebe nur eine Tugend, aber keine einzelnen Pflichten; die evangelische Sittenlehre spreche zwar, als Volksmoral, von einzelnen Pflichten gegen Gott und Menschen; in der wissenschaftlichen und esoterischen Tugendlehre hingegen müsse dieser Unterschied verschwinden (Mehmels Moral S. 104.). Nun ist es zwar richtig, daß die Pflicht, als abstracter Begriff, nur zergliedert und in einzelne Merkmale aufgelößt, aber nicht eingetheilt werden kann. In der gegenwärtigen Erörterung hingegen ist nicht mehr von der Pflicht im Allgemeinen, sondern von der concreten Pflicht und ihrer Beziehung sowohl auf das handelnde Subject, als auf das Object der Handlung, die Rede. Hier fordert der logische Ideengang nicht mehr die Analysis, sondern die Eintheilung; ein Unterschied, der bei der obigen Behauptung durch einen Fehler der Aequivocation übersehen wurde. Dann aber ist ohne eine logisch-bestimmte Eintheilung der Pflichten gar keine wissenschaftliche Ethik möglich; während sich der Moralist in Gemeinplätzen umherdreht, vernachlässigt er die so wichtige Darstellung einzelner Tugenden, und verwandelt den Gliederbau der Wissenschaft in einen leeren Plan und Umriß des sittlichen Lebens, welcher dem vereinzelnden Verstande kein Genüge leistet und weder Kopf, noch Herz zu befriedigen vermag. Wir kehren daher zu dem unbestreitbaren Satze zurück, die Pflicht des Menschen im wirklichen Leben sei aller-

dings einer Eintheilung fähig, und zwar einer sehr scharfen und treffenden, wenn man

1) der Quantität nach allgemeine, besondere und individuelle Pflichten unterscheidet. Allgemeine Pflichten sind diejenigen, welche allen Menschen obliegen (Pred. Sal. XII, 13.), z. B. Gottesverehrung, Gerechtigkeit. Besondere Pflichten heißen diejenigen, zu welchen einzelne Stände verbunden sind, z. B. Richter, das Recht zu sprechen, Prediger, zu lehren. Individuell endlich nennt man diejenigen Pflichten, welche in den subjectiven Verhältnissen einzelner Personen gegründet sind. So gaben Friedrich, der Große, und Kant das Abendessen gegen ihre Neigung auf, weil sie sich durch die Sorge für ihre Gesundheit zu dieser Entsagung verbunden achteten. Hiernach läßt sich auch eine allgemeine Tugendlehre (die neueren philosophischen Compendien) und eine besondere (für Jungfrauen, Gattinnen) denken; die individuelle soll jeder Mensch sich aus seinem moralischen Standpunkte selbst bilden, wie seine Diät, obschon nach andern Grundsätzen und Beziehungen.

2) In Rücksicht der Qualität hat man sonst bekanntlich vollkommene und unvollkommene Pflichten unterschieden. Diese Eintheilung führt auf die Moral der Stoiker zurück. Zeno, das Haupt dieser Schule, kannte nur das *καθῆκον*, oder *δέον* (*quod ratio agere suadet*), und das *παρὰ τὸ καθῆκον* (*quod fit praeter rationem: Diogen.* Laert. VII, 1. 62.). In der Folge aber unterschied man das *κατόρθωμα*, oder *καθῆκον τέλειον*, die bestimmte Pflicht z. B. gerecht im Handel und Wandel zu seyn,

und das *μέσον*, die unbestimmte Pflicht, z. B. zu heirathen, zu lehren, einen Gesandtschaftsposten anzunehmen (*Stobaei* eclog. l. II. c. 7.). Antonin endlich (de se ipso V, 14.) kennt nur das *κατόρθωμα*, die gerade zum Ziele treffende Pflicht, im Gegensatze der *ἤθη σκολιά*, *mores curui*, *peruersi*, der moralischen Heterodoxie in der Maxime und Handlung. Man vergl. Krugs Geschichte der Philosophie alter Zeit. Leipzig 1815. S. 324. Dieser Sprachgebrauch veranlaßte seit Pufendorf die im Naturrechte herrschend gewordene Eintheilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene, obschon in einem anderen Sinne. Jene nannte man Rechtspflichten, zu deren Beobachtung man gezwungen werden könne (z. B. nicht zu stehlen), diese Gewissenspflichten der Liebe (z. B. Almosen zu geben.). Durch diese Unbestimmtheit der Begriffe wurde aber die Moral von dem positiven Rechte abhängig; denn nun gehörte das Verbot einer Beischläferin in denjenigen Staaten, wo der Concubinat gesetzlich erlaubt war, zu den Gewissenspflichten, in anderen hingegen, wo man ihn als Unzucht bestrafte, zu den Rechtspflichten (vergl. Höpfners Abhandlung hierüber in s. Lehrbuche des Naturrechts). Kant legte daher (Tugendlehre S. 20. ff.) diesen Worten neue Begriffe unter und nannte diejenige Pflicht vollkommen, welche keine Ausnahme zum Vortheile der Neigung verstatte (z. B. die Vermeidung der Lüge), unvollkommen aber diejenige, bei welcher diese Ausnahme zwar denkbar sei, aber nicht gewollt werden könne (z. B. Vernachlässigung der Cultur). Dieser Unterschied ist aber durchaus dunkel und unbestimmt; denn was ich denken kann,

das kann ich auch wollen; es kann die Schmeichelei und Lüge bis auf einen gewissen Grad unter einem Volke denkbar, ja conventionell seyn und gewollt werden, und dennoch Pflicht und Gewissen verletzen. Wir unterscheiden daher negative, oder Rechtspflichten, von den positiven, oder Tugendpflichten. Jene bestehen in der Verbindlichkeit, Alles zu meiden, wodurch ein vernünftiges Wesen in seinem Rechte verletzt wird, dem äußeren sowohl, als dem inneren, z. B. durch Diebstahl, Beschimpfung und Lüge. Das Wesentliche dieser Pflichten ist blos in der Unterlassung einer zweckwidrigen Thätigkeit zu suchen, die sich, nach der Analogie der Verbindlichkeit, auch auf Thiere, Pflanzen und unbelebte Gegenstände erstreckt; sie können folglich durch bloße Quiescenz des Willens gegen das ganze Universum erfüllt werden und heißen daher auch enge, unerlaßliche, unverdienstliche, Rechtspflichten. Positive Pflichten hingegen sind diejenigen, durch deren Erfüllung ein vernünftiges Wesen seiner Bestimmung gemäß behandelt und in dem Endzwecke seines Daseyns gefördert wird. Hieher gehören alle Pflichten der Liebe gegen Gott und Menschen, und analog auch gegen die Thiere, und die belebte Natur. Wenn ich bete, einen Armen speise, ein krankes Thier labe, eine welkende Pflanze begieße, so erfülle ich lauter positive Pflichten, deren Verbindlichkeit von der Individualität des Handelnden abhängt, daher sie auch weite, verdienstliche, Pflichten der Liebe heißen, welche die Seele der wahren Tugend sind.

3) In Rücksicht der Relation könnte man,

statt der gewöhnlichen, unlogischen Eintheilung in Pflichten gegen Gott, gegen Andere und uns selbst, Pflichten gegen höhere, uns gleiche, und niedrigere Wesen unterscheiden. In die erste Classe würden dann die Pflichten gegen Gott, die Engel, die Abgeschiedenen, in die zweite die Selbst- und Nächstenpflichten, in die dritte die Pflichten gegen die Thiere und die organisirte Natur gehören. Ob es noch außerdem Pflichten gegen den Teufel gebe, und in welche Rangordnung dieser Geist zu setzen sei, würden wir dann nach den Ansichten bestimmen, die uns eine gründliche Dogmatik hierüber eröffnen möchte. Aber bei der unbestimmten Verbindung, in der wir mit allen geschaffenen Geistern, außer den Menschen, stehen, und bei dem großen Reichthume bestimmter Pflichten, die in einer comparativ-vollständigen Moral nicht zu umgehen sind, wird es nöthig, die gewöhnliche Eintheilung mit der Beschränkung beizubehalten, daß die Selbst- und Nächstenpflichten, als Glieder einer Unterabtheilung, auf einer Linie stehen, die Pflichten gegen unvernünftige Wesen aber nur als Anhang in unsere Darstellung aufgenommen werden. Kant hat zwar die Pflichten gegen Gott als unzulässig verwerfen wollen, weil die Religionspflicht nicht als eine Pflicht zur Leistung gewisser Dienste gegen Gott, sondern als subjective Selbstpflicht zur Stärkung in guten Gesinnungen anzusehen sei (Tugendlehre S. 181.). Aber wenn man auch einräumen muß, daß alle Pflichten in Rücksicht der Verbindlichkeit zuletzt Religionspflichten, in Rücksicht des inneren Erfolges der That aber Selbstpflichten seien; so läßt sich doch in Rücksicht

auf das Object der Handlung, von dem hier allein die Rede ist, nicht bezweifeln, daß Gott der ausschließende Gegenstand meines sittlichen Denkens und Handelns werden kann, wie dieses der Fall bei dem Eidschwur, bei dem Gebete und bei jeder frommen Betrachtung der Fall ist. Die Realität der Pflichten gegen Gott läßt sich also überall nicht mit Grund bestreiten; ja es hat sogar diese Gattung von Pflichten die größte Wichtigkeit in der Moral, weil sich ohne sie ein Charakter des Egoismus in die Sittenlehre eindrängen würde, der ihr äußerst nachtheilig und gefährlich werden müßte. Aus der von Kant angeregten Streitigkeit über diese Frage geht nur das Resultat hervor, daß Gott über jede Einwirkung von unserer Seite erhaben (Hiob XXXV, 6. ff.), folglich kein Wesen unserer Gattung sei, mit dem man Verträge abschließen, oder in das Verhältniß einer gegenseitigen Zwangspflicht treten könne, wie das der Aberglaube oft genug geträumt hat. So erzählt Pitaval (causes célèbres et interessantes, ed. de *Richer*. Amsterdam 1773. tom. VI, p. 258.), daß Dühalde, ein Juwelier zu Paris im J. 1719. mit Gott eine gemeinschaftliche Handelsfirma errichtet und in dieser Societät Juwelen verkauft habe. In seinem Testamente setzte er 50000 Livres, die auf Gottes Antheil gekommen waren, den Armen aus; seine Wittwe aber und der hinterlassene Sohn nahmen diese Verfügung in Anspruch, weil man mit Gott keinen Vertrag errichten könne. Ein ganz ähnlicher Vorfall, in den Fundgruben des Orients berichtet (B. I. S. 391.), bestätigt die Herrschaft falscher Ansichten von unserm Verhältnisse

zu Gott, und insofern kann die oben bemerkte Kantische Paradoxie allerdings ein Mittel zur Berichtigung eines alten Irrthums werden.

4) In Rücksicht der Modalität endlich sind alle Pflichten entweder apodiktisch, oder assertorisch. Die apodiktische Pflicht ist die bestimmte, unbedingte, oder unmittelbare, weil sie jedem Menschen und in allen Lebensverhältnissen mit gleicher Nothwendigkeit gebietet. So ist die Ehrfurcht gegen Gott eine unbedingte Religionspflicht, die Erhaltung eines reinen Gewissens eine unbedingte Selbstpflicht, die mögliche Rettung eines Menschen aus naher Todesgefahr eine unbedingte Nächstenpflicht. Alle diese Verbindlichkeiten sind apodiktisch und lassen keine Ausnahme zu. Die assertorische Pflicht hingegen ist eine bedingte, unbestimmte und mittelbare, die der Mensch nur in gewissen Verhältnissen erfüllen kann und soll. So ist das Bibellesen eine bedingte Religionspflicht für diejenigen Christen, welche die heilige Schrift noch nicht gehörig kennen. So ist der Genuß des Vergnügens eine bedingte Selbstpflicht für den, welcher der Erholung bedarf. So ist das Almosengeben eine bedingte Nächstenpflicht für den Bemittelten, dem fremde Hülfe selbst nicht nöthig ist. Diese Rangordnung der Pflichten hängt ihrer Natur nach von der Rangordnung der Lebensgüter (*scala finium et bonorum*) ab. Ein gutes Gewissen ist besser, denn äußere Ehre, wahre Ehre besser, als das Leben, das Leben ist besser, als der Gebrauch einzelner Glieder, die Gesundheit besser, als Reichthum. Die Vernunft giebt mir immer das Höhere und

Bessere zuerst auf und will also auch die höhere Pflicht der niederen immer vorgezogen wissen. Da indessen auch die bedingte Pflicht, wenn sie in die Reihe der Lebensverhältnisse wirksam eintreten kann, mit der unbedingten gleiche Vernunftnothwendigkeit behauptet; so ist es ganz unangemessen, die hypothetischen Pflichten evangelische Rathschläge zu nennen, wie es die Jesuiten (nach 1. Kor. VII, 8. vergl. Heumanns Anmerkung zu d. N.) versucht haben. Ein bloßer Rath würde nur eine problematische Pflicht seyn; das ist aber ein Zusatz, der das Wesen der Pflicht zerstört und die Moral in den gefährlichen Probabilism einer bloßen Klugheitslehre verwandeln würde. Man vergl. *Chemnitii* loc. theolog. Frankfurt 1699. in 8. t. II. p. 276. sq. *de discrimine praeceptorum et consiliorum.*

§. 66.

Von der Collision der Pflichten.

Bei dieser Mannichfaltigkeit der Pflichten fallen zwei, oder mehrere derselben zuweilen auf einen Zeitpunkt, der bei der Beschränktheit unserer Kräfte nur die Erfüllung einer von ihnen zuläßt. So entsteht ein Widerstreit der Pflichten, welcher objectiv in einer göttlichen Weltordnung zwar nicht denkbar, subjectiv aber, nach der Ansicht des Handelnden, oft vorhanden ist und seine moralische Urtheilskraft in Verlegenheit setzt. Man muß, um in dieser verwickelten Lehre klar zu sehen, den scheinbaren, verschuldeten und wirklichen Widerstreit unterscheiden. In dem

ersten Falle gilt es dem Unterschiede der scheinbaren und wahren Pflicht, in dem zweiten der Vermeidung der Unordnung, aus welcher die Collision entsprang, und im dritten einer bestimmten Rangordnung der Pflichten, welche über die vorzuziehende Verbindlichkeit keinen Zweifel übrig läßt.

In dem menschlichen Leben treten zuweilen Zeitpuncte ein, wo die Erfüllung mehrerer Pflichten in einen Moment zu fallen scheint, so, daß der Handelnde über den Primat der wahren Pflicht zweifelhaft und verlegen ist. Man nennt das die Collision, den Widerstreit der Pflichten, daß heißt: das Zusammentreffen mehrerer Verbindlichkeiten in einem Zeitpuncte, wo nur eine Pflicht erfüllt werden kann. Diese Verlegenheit des Willens ist ganz analog der Verlegenheit des Verstandes, wenn er zwei an sich gewisse, oder doch für gewiß gehaltene Wahrheiten wegen eines eintretenden Widerspruches nicht vereinigen kann, z. B. die Gerechtigkeit Gottes mit seiner verzeihenden Gnade, die Nothwendigkeit des Weltlaufes mit der Freiheit. Objectiv, oder in der Natur der Dinge ist zwar ein solcher Widerspruch weder theoretisch, noch praktisch begründet. Nicht theoretisch, weil alle Wahrheiten in dem göttlichen Verstande, der den Weltlauf anordnet, zuletzt nur eine Wahrheit sind, die als große, unendliche Einheit des Mannichfaltigen, ihrer Natur nach keinen Widerspruch enthalten kann. Nicht praktisch; denn „es ist nur eine Welt, nur eine Ordnung der Dinge, nur ein Reich des Guten, nur ein guter Wille und in

jedem Augenblicke des Handelnden nur eine Handlung die vollkommenste" (Pörschke's Einleitung in die Moral §. 99.). Anders verhält sich das subjectiv mit der moralischen Ansicht der Dinge, die der Handelnde von seiner Pflicht faßt; denn hier lehrt die Erfahrung täglich, daß sich Menschen in einem Widerstreite ihrer Verbindlichkeiten zu befinden glauben. So wenig der menschenfreundliche Arzt einen eingebildeten Kranken mit dem Ausspruche entlassen wird, daß ihm nichts fehle, da seine Einbildung selbst schon eine schwere Krankheit ist; eben so wenig wird der weise und edle Sittenlehrer ein verlegenes Gewissen mit dem Urtheile entlassen, daß in seinem Systeme überall keine Collision der Pflichten zugelassen werden könne. Er wird vielmehr, wenn er seiner Wissenschaft mächtig ist, dem scheinbaren, dem verschuldeten und dem wirklichen Widerstreit wahrer, wenn schon sich gegenseitig zu fügender Pflichten unterscheiden, und, mit Rücksicht auf die Bestrebungen anderer Moralisten, den gewünschten Rath zu ertheilen bereit seyn. Wir nennen aber die Collision der Verbindlichkeiten zuerst scheinbar, wenn sich in dem Gemüthe des Handelnden die wahre und die eingebildete Pflicht begegnen. So waren nach Matth. XV, 4. die Pharisäer zweifelhaft, ob sie dem Tempelgelübde, oder dem vierten Gebote den Vorrang einräumen sollten, und entschieden durchaus irrig und eigennützig für das erste. So bedachte sich Petrus Apostelg. X, 14. ob er levitisch = unreine Speisen anrühren, oder der himmlischen Erscheinung folgen sollte; und zu einer anderen Zeit Gal. II, 12. mied er die Gesellschaft der Heidenchristen, um der Judenchristen

nicht zu mißfallen. So fürchtet sich zuweilen der freimüthige Prediger, den Eid auf die symbolischen Bücher zu leisten, weil er ihren Inhalt für widersprechend mit dem reinen Worte Gottes hält. So kämpft der zu bescheidene, junge Arzt am Krankenbette mit sich selbst, ob er die Heilart seines begeisternden, oder homöopathischen, älteren Collegen mißbilligen, oder den schon überreizten Patienten seinem Schicksale überlassen soll? So zweifelt der gewissenhafte Richter, ob er nach dem herrschenden Landrechte einen Pferdedieb, oder Hausdieb, als ein folgsamer Scherge des Gesetzes, wie Schiller sagt, zum Strange verurtheilen, oder bei dem ehrwürdigen Ausspruche, von Rechtswegen, sein erleuchtetes Gewissen zu Rathe ziehen soll? Von der anderen Seite nennen wir die Collision der Pflichten verschuldet, wenn sie eine natürliche Folge vorhergegangener sittlicher Unordnungen ist. So befindet sich der liederliche Arbeiter, nachdem er die ersten Wochentage geschwelgt hat, in der Verlegenheit, entweder durch unmäßige Arbeit seiner Gesundheit zu schaden, oder bei dem sonst unvermeidlichen Rückstande mit seiner Familie zu darben und seine Kundschaft zu verlieren. So weiß der falsche Zeuge nicht, ob er nun, da er schwören soll, einen Meineid ablegen, oder seine Unwahrheit gestehen soll? So schwebt der untreue Cassenbeamte in großer Angst, ob er die Gnade des Landesherrn anflehen, oder mit großer Aufopferung wiedererstatten, oder durch das Borgen einer großen Summe den Freund hintergehen soll, den er nicht wiederbezahlen kann? Die wirkliche Collision der Pflichten tritt endlich da ein, wo zwei entschiedene Verbindlichkeiten,

die sich gegenseitig aufheben, in einen Willensact zusammenfallen. So weiß der rheumatische und nervenschwache Mensch, der auf freiem Felde von einem schweren Gewitter übereilt wird, nicht, ob er, mit der Gefahr, vom Blitze getödtet zu werden, unter einen nahen Baum treten, oder sich vom Platzregen erkälten lassen und einer gewissen Krankheit aussetzen soll?

Die Hülfe, die uns, sonst bewährte Moralisten, in diesem Kampfe darbieten, ist entweder ganz unwirksam, oder doch sehr zweifelhaft. Crusius will (Moraltheologie Th. II. S 953.), man soll in diesem Widerstreite die Religionspflicht jeder anderen vorziehen. Aber der Arzt, der in die Kirche geht, wo er zu dem Kranken in einer entscheidenden Krisis gerufen wird, handelt diesem Kanon gemäß und dennoch unsittlich. Davon nicht zu sprechen, daß die Antinomie der Selbst- und Nächstenpflichten nach jener Regel gänzlich unentschieden bleibt. Tittmann glaubte (christl. Moral. Dritte Ausgabe §. 301.), man müsse immer diejenige Handlung wählen, die uns den wenigsten Vortheil bringe. Aber hieraus würde folgen, daß der mitleidige, oder zweifelnde Prediger keine Stolgebühren nehmen, daß der weichherzige Gläubiger seine angefochtenen, wenn schon gerechten, Forderungen aufgeben, daß man sich in sogenannten Ehrenausgaben, wo Stand und Beruf großen Aufwand fordern, zu Grunde richten müsse, welche Handlungen doch sämtlich der Gerechtigkeit gegen uns und die Unsrigen zu nahe treten. Döderlein verordnete (christliche Sittenlehre. Zweite Ausgabe §. 203.), immer so zu handeln,

wie man glaube, daß es pflichtmäßig für Andere sei. Das ist eine nichts sagende, ausweichende Formel, welche höchstens der Verblendung der selbstsüchtigen Neigung steuern kann, aber sonst aller reellen Bestimmung ermangelt. Reinhard endlich gebietet (christliche Moral. Zweite Ausgabe §. 268.), diejenige Pflicht immer vorzuziehen, durch deren Erfüllung die menschliche Vollkommenheit am Meisten gewinnt. Wenn also ein Fanatiker mit dem Gedanken umgienge, einen Despoten aus dem Wege zu räumen, der die Tugend und das Glück von Tausenden bedroht, so würde der Tyrannenmord entschieden seyn. Das lange Schweben der Sittenlehre zwischen formaler Allgemeinheit und Nüchternheit auf der einen, und wieder zwischen materieller Breite und Unbestimmtheit auf der anderen Seite offenbart sich in keiner Lehre so deutlich, als in dem wichtigen Abschnitte, den wir zu behandeln haben.

Nach unserem Dafürhalten ist es daher durchaus nöthig, die oben bemerkten, ungleichartigen Fälle genau zu unterscheiden, und dem zweifelnden Gewissen überall eine sichere und bestimmte Regel darzubieten. Wir rathen daher

I. da, wo die Collision nur scheinbar ist, überall den Drang der Willkühr und Convenienz von der heiligen Stimme der Pflicht zu unterscheiden, und dann dieser mit muthigem Entschlusse zu folgen. Tempelgaben (Matth. XV, 4.) waren an sich schon nicht pflichtmäßig, und der erheuchelte Vorwand derselben, um den Eltern die gewünschte Hülfe zu entziehen, blieb eine doppelt sträf-

liche Lüge; das vierte Gebot mußte als Pflicht obsiegen und das Feld behalten. Was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen nicht (Matth. XV, 17.); Petrus mußte sich also nicht bedenken, die natürliche Freiheit dem mosaischen Statute vorzuziehen. Die christliche Freiheit hob den Unterschied der Speisen auf; er mußte sich also zu Antiochien nicht von den Heidenchristen absondern, um den Judenchristen durch eine feige Nachgiebigkeit zu gefallen. Die symbolischen Bücher streiten mit keinem erleuchteten Gewissen des wahren Christen, weil sie in der heiligen Sache des Evangelii nicht Richter, sondern Zeugen sind, und das Irrige, was sie enthalten können, bei uns niemals Norm des evangelischen Lehrers werden soll. Würde indessen eine Kirche jemals Irrthümer in ihren Lehrbegriff aufnehmen und den öffentlichen Vortrag derselben von ihren Predigern fordern; so wäre das kein Gesetz, und der Gehorsam, den sie forderte, auch keine Pflicht, mithin würde auch der Eid auf solche Statuten ein Meineid seyn, zu dem sich kein Freund der Wahrheit jemals verstehen kann. Daß in dem Falle, wo der Arzt am Krankenbette zu der verwerflichen Curart seines Collegen schweigt, nicht Pflicht mit Pflicht, sondern mit Feigheit und Convenienz streitet, leuchtet von selbst ein. Aber daß nach Schiller alle Rechtsgelehrten Schergen des Gesetzes heißen sollen, welche nach bestehenden, wenn schon harten und ungerechten Gesetzen sprechen, werden Viele mit Unwillen vernehmen. Der Richter ist ja nicht Gesetzgeber, sondern entscheidet nur pflichtmäßig nach dem vorhandenen Gesetz; verlöre dieses sein Ansehen, so würde sich der Willkühr Thür und Thor

öffnen und nirgends mehr Subordination im Staate gefunden werden. Man kann das einräumen und den Justizmord, von dem wir sprechen, als eine nothwendige Sünde betrachten, mit der sich der treugehorsame Schöppe, gleich, als hätte er recht und wohl gethan, durch die Welt schleicht. Will er sich hingegen über das Verdienst des Mechanismus, welches im Staate nicht unbedeutend ist, erheben, und die Würde eines freien, moralisch guten Menschen ansprechen, so muß er Ukasen und Statuten von Gesetzen unterscheiden; er muß sich erinnern, daß das Gewissen überall Gott mehr gehorcht, als den Menschen; er muß sich nicht zu einem Werkzeuge des Widerspruches herabwürdigen, welches heute Hexen verbrennt, und sie morgen in das Krankenhaus schickt, beides von Rechtswegen; er muß also, auch wenn er seinen logischen Beruf als Richter erfüllt, doch zugleich seinem moralischen Berufe als Mensch und Christ genügen und ein Gesetz mißbilligen (nicht eludiren), welches die Unvernunft und Barbarei einer barbarischen Zeit gegeben hat. Ist doch kein Kind, kein Diener, kein gemeiner Soldat verbunden, einen Meuchelmord zu verüben, zu dem sie Vater, Herr und Vorgesetzte auffordern; was könnte den freien Richter verpflichten, wenn er ein Mensch ist, von Rechtswegen eine legitime Ungerechtigkeit gegen das ewige Rechtsgesetz zu begehen? Charondas hatte bei den Thuriern verordnet, daß jeder Urheber eines Vorschlages zur Verbesserung der Gesetze in der Volksversammlung einen Strick um den Hals nehmen und, wenn der Vorschlag verwerflich schiene, ohne Weiteres erdrosselt werden sollte. Dennoch traten einst, als es Noth war,

drei edle Männer mit nöthigen Verbesserungen und mit dem Stricke um den Hals auf (*Diodor. Sic.* l. XII. c. 17. sq.). Die Nachwelt gedenkt ihrer mit Hochachtung, während schon die Gegenwart denen das Urtheil spricht, die keinen Sinn für den Beruf haben, der Unschuld Recht zu sprechen.

II. Bei der verschuldeten Collision der Pflichten gebietet die Moral, vor Allem auf die Quelle zurückzugehen, aus welcher der Widerstreit geflossen ist. Wenn der leichtsinnige Arbeiter künftig die ersten Wochentage fleißig ist; so wird er nicht nöthig haben, sich zuletzt zu sehr anzustrengen. Wenn der falsche Zeuge sich weigert, seine Aussage zu beschwören; so kann mit diesem Widerrufe noch die Ruhe seines Gewissens bestehen. Wenn der treulose Beamte mit seinem Vermögen und seiner gemessensten Sparsamkeit nicht unmerklich wiedererstatten kann; so bleibt ihm nichts übrig, als sich einem treuen Freunde zu entdecken, oder sich der Gnade des Landesherrn in die Arme zu werfen. In unseren Tagen, wo viele Menschen so geschwind leben, daß ihnen weder die sich langsam erneuernden Kräfte, noch die Mittel des Lebens folgen können, ist diese Vorschrift von der größten Heilsamkeit. Du schwebst zwischen Unzucht und strotzender Lebensfülle; befleißige dich der Mäßigkeit, so wirst du nicht mehr auf Abwege gerathen. Du schwebst zwischen Unglauben und gemeiner Schwärmerei; suche die Wahrheit mit Fleiß, so wirst du weder Naturalist, noch Mystiker werden. Du schwebst zwischen Trunkenheit und verzweifelnder Traurigkeit; steige vorsichtig und stufenweise aus deiner Ueberreizung in den Zustand

einer normalen Diät und Körperübung herab, so wirst du ein nüchterner, gesunder und glücklicher Mensch werden.

III. In Rücksicht der Collision wirklicher Pflichten von ungleichem Range endlich kommt Alles darauf an, die höhere, bestimmte und überwiegende Verbindlichkeit auszumitteln und an dieser mit unverrückter Treue festzuhalten. Dieser Kanon löset sich in folgende Imperative auf:

1. Ziehe in jedem Falle die negative Pflicht der positiven, oder die Pflicht der Gerechtigkeit der Pflicht der Liebe und Güte vor. Mit der Beleidigung des Rechts hört jede Tugend auf. Ich darf nicht betrügen, um Almosen zu geben; nicht borgen, wenn ich arm bin, um Anderen zu leihen; nicht den Würdigen hintansetzen, um das mittelmäßige Talent eines Verwandten in das Amt zu bringen. Ingeniös bemerkt Chamfort: man muß erst gerecht seyn, ehe man gütig ist, so wie man sich früher ein Hemd anschafft, als man Spitzen kauft (*Maximes* et *pensées*. Ed. 2. Paris 1808. Tom. II. p. 36.).

2. Ziehe immer die Religionspflicht der Selbstpflicht von gleichem Range vor. Du darfst dein Leben nicht retten durch einen Meineid; du darfst kein Amt durch eine Religionsveränderung erkaufen; darfst den Gottesdienst nicht versäumen, um einer Landpartie zum Vergnügen beizuwohnen. Dringende Berufspflichten gehen allerdings vor, aber nicht willkührlich, sondern darum, weil der Cultus,

als eine nur mittelbare Religionspflicht, der unmittelbaren, oder doch höheren Selbst- und Nächstenpflicht weichen muß.

3. **Ziehe immer die Selbstpflicht der Nächstenpflicht von gleichem Range vor.** Wenn ich mein Leben nur durch die Tödtung eines Anderen retten kann; so bin ich dazu verbunden, weil die Erhaltung meines Lebens die Bedingung ist, unter der ich einen Andern erhalten kann. Cook fiel auf Owaihi, weil er sich gegen die andringenden Insulaner nicht vertheidigen wollte, als ein Opfer seiner übertriebenen Menschenfreundlichkeit. Damit kann die Pflicht wohl bestehen, mein Leben in Gefahr zu setzen, um den Anderen, sei es aus den Fluthen oder Flammen, einem gewissen Tode zu entreißen; denn wo in der einen Wagschale nur die Möglichkeit, oder Wahrscheinlichkeit meines Todes, in der anderen aber die Gewißheit des Unterganges meines Nächsten liegt, da muß eine mittelbare Verbindlichkeit gegen mich selbst der unmittelbaren Nächstenpflicht weichen. Tugenden des sich aufopfernden Heldenmuthes, die über diese Linie hinausgehen, müssen auf einer ganz besonderen Verpflichtung ruhen, wenn sie dieses Namens würdig seyn sollen.

4. **Ziehe endlich überall die bestimmte Pflicht der unbestimmten und die nahe der entfernten vor.** Sei erst fleißig in deinem Berufe, ehe du dienstfertig bist; sei eher gütig gegen deine Verwandte, als gegen Fremde, wirke eher für das Vaterland, als für das Ausland; bessere erst deine Umgebung, ehe du zur Reform der Welt schreitest. Der rheumatische, nervenschwache Mensch, dessen wir oben

gedachten, wird besser thun, sich bei einem Gewitter dem schützenden Baume mit der möglichen Gefahr des Erschlagenwerdens anzuvertrauen, als im Sturm und Regen sich eine gewisse Krankheit zu holen, weil die bestimmte Selbstpflicht vor der unbestimmten den Vorzug verdient.

§. 67.

Von der Tugend.

Wenn Jemand alle seine Pflichten treu erfüllt, so nennt man ihn tugendhaft. Nun ist aber das Ziel der Pflicht kein anderes, als die höchste Vollendung nach dem Vorbilde des vollkommensten Seyns. Es ist also auch die Tugend nichts Anderes, als ein **beharrliches Streben des Willens nach der höchsten Vollendung unseres ganzen Zustandes in der uns vorgeschriebenen Ordnung**; oder ein **beharrliches Aufstreben zu Gott, dem Heiligen und Seligen, als dem höchsten Vorbilde unseres Denkens und Wollens.**

Die Einseitigkeit des menschlichen Verstandes zeigt sich nie deutlicher und unverhüllter, als in der Entwickelung aller Grundbegriffe, z. B. Wahrheit, Leben, Glaube, Recht. Diese Bemerkung gilt auch von der Tugend, die im A. T. צדקה, in den Apokryphen *σοφία*, im N. T. *δικαιοσύνη* und *ἀρετη* (Phil. IV, 8. 2. Petr. I, 5.) heißt. Es stammt aber dieses letzte Wort von *ἀρετὸς*, *utilis*, und dieses von *ἄρω*,

ἔρω, *necto*, so wie *virtus* von viro, vireo, dem griechischen ἴρω, *aptus* sum, mit dem vorgesetzten äolischen Digamma, und Tugend von taugen, lauter Etymologieen, die schon ursprünglich auf einen materiellen Sinn dieses Wortes hindeuten. Die drei berühmtesten Erklärungen dieses Begriffes sind die von Plato, Zeno und Aristoteles. Der erste Weltweise nannte sie die möglichste Annäherung des Menschen an Gott. ἐξομόιωσις τῷ Θεῷ κατὰ το δυνατὸν (*Theaetetus* p. 122. ed. Bip.). Diese Erläuterung bedarf nur einer genaueren Entwickelung, damit sie nicht in einen müssigen und speculativen Zustand ausarte. Zeno nannte sie die stete Consequenz des Handelns, ὁμολογία πάντος βίου, διάθεσις ὁμολογουμένη (*Diogen. Laert.* ed. Longol. S. 853.), *perpetua actionum conformitas*, nach Cicero (de legg. I, 9.). Allein es ist bereits oben erinnert worden, daß es auch eine Consequenz des Lasters giebt; der Teufel war ein Lügner vom Anfang, und ist doch das Vorbild alles Bösen. Verwandt damit ist die Kantische Erklärung der Tugend, als der moralischen Stärke des Willens in der Befolgung der Pflicht. Sie paßt aber nur auf die heroische, nicht auf die schwache Tugend, und hat durch ihre formale Fassung des Begriffes Veranlassung zu dem Paradoxon gegeben, „eine Pflicht zur Tugend sei undenkbar, denn das heiße zur Pflicht verpflichtet seyn (Kants Tugendlehre S. 28. 46. 53.).“ Allein wenn die Tugend materiell und objectiv, als Vollkommenheit des Willens betrachtet wird; so bin ich allerdings verpflichtet, tugendhaft zu werden, weil die Pflicht nur die formale Noth-

wendigkeit ist, welche zur Tugend leitet. Aristoteles endlich theilt, seiner Sitte gemäß, nur einen Verstandesbegriff der Tugend mit: er nennt sie den Mittelweg zwischen zwei Lastern; die ἠθικὴ μεσότης δύο κακιῶν (*ethic. ad. Nicomachum* l. II. c. 9.), oder, wie nach ihm die Scholastiker sagten, den *habitus electiuus consistens in mediocritate.* So ist die Tapferkeit das Mittel zwischen Verwegenheit und Feigheit, die Sparsamkeit das Mittel zwischen Geitz und Verschwendung. Aber zunächst setzt das Laster die Tugend schon voraus, und überdieß gilt diese Definition nur von einer gewissen Classe der Handlungen, die zwischen zwei Extremen liegt. Das ist aber nur die breite Heerstraße des Lebens, von der zu beiden Seiten Nebenwege abführen, nicht der wichtige Theil unserer Lebensbahn, der dicht an Felsen und Abgründen vorüber leitet. So giebt es kein Mittel zwischen Wahrhaftigkeit und Lügenhaftigkeit, zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen Religiosität und Irreligiosität. Der bekannte Ausspruch, *medio tutissimus ibis*, ist also nur eine praktische Klugheitsregel in Beziehung auf die gemeinen Tugenden des geselligen Lebens, keinesweges aber ein allgemeines Tugendprincip. Die Erklärungen der neueren Moralisten von der Tugend führen fast alle auf diese Stammerklärung zurück (Platners Aphorismen Th. II. §. 33. f.). Wir halten uns an die platonische Erläuterung der Tugend und nennen sie das beharrliche Streben unseres Willens nach einem vollendeten Seyn in der uns vorgeschrie-

benen Ordnung des Lebens. Dieser Begriff enthält folgende Merkmale:

1. ein Ziel der Vollendung, oder ein Ideal, welches Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit in sich vereinigt und von dem Verstande als wirkliches Vorbild des Willens aufgefaßt wird. Diese Idee des höchsten Gutes finden wir nur in Gott verwirklicht und personificirt. Wer daher tugendhaft werden will, muß vor Allem den Gedanken an Gott in seiner höchsten Vollkommenheit denken und dieses heilige Wesen als das Vorbild seines Willens betrachten. Der christlichen Tugend ist das Ideal des göttlichen Sohnes (Ephes. IV, 24. 1. Petr. II, 21.) hinreichend, weil es, seinem Wesen und der Geschichte zufolge, uns Menschen die göttliche Idee schematisirt und anschaulich macht. Eine hohe, edle, über den gemeinen Vortheil des Augenblicks sich erhebende Denkart, die sich eben so weit von der Niedrigkeit des Sinnenmenschen, als von den romantischen Ueberspannungen des Phantasten unterscheidet, ist demnoch von dem wahren Tugendsinne unzertrennlich.

2. Sie ist ein Streben nach der Erreichung dieses Zieles; ein Emporstreben aus dem zeitlichen und flüchtigen Seyn zu dem geistigen und ewigen. Erreichen können wir dieses Ziel zwar niemals, weil wir sonst unsere Natur ausziehen und uns in Gott verwandeln müßten, was doch dem Begriffe eines Geschöpfes widerspricht. Auch über dem Grabe erwartet uns nicht die Ewigkeit, wie man wohl bildlich zu sprechen pflegt, sondern nur eine neue Zeitordnung, die sich der Ewigkeit annähert. Aber wir gewinnen

doch nothwendig durch jede pflichtmäßige Handlung an Freiheit, Einsicht, Willensstärke, Reinheit, Vergeistigung und Veredelung unserer Natur, und dadurch auch an Würde, Vollkommenheit und Seligkeit. In dem Begriffe der Tugend liegt also schon der Begriff der Unsterblichkeit, und der feste Glaube an sie wirkt wieder auf unsere Sittlichkeit zurück. Es erscheint auch nun der Einwurf, daß die Tugend ein vergebliches Bestreben sei, weil wir das Ziel derselben nie erreichen können, in seiner ganzen Richtigkeit; denn wie es theilweise durch jede gute That wirklich erreicht wird, so ist das endlose Aufstreben nach einer immer neuen Vollkommenheit gerade ein Beweis für die unendliche Realität eines Zieles, welches den Preis unseres ganzen Daseyns in sich faßt.

3. Sie ist ein beharrliches und eben daher auch gleichförmiges Streben. Beharrlich, denn die Tugend, als Eigenschaft des ganzen Willens ist nur eine, wie es nur eine Vernunft und eine Wahrheit giebt. Sie ist eine Kette, in welcher einzelne Handlungen, als Glieder, zu einem Ganzen verbunden sind. Eine Sünde ist daher schon hinreichend, diese Kette zu zerreißen (Jak. II, 10.); man knüpft dieses sittliche Band nur mit Mühe und Ueberwindung an, und bemerkt oft lang die Stelle, wo es wieder ausgebessert wurde. Deßwegen muß dieses sittliche Streben auch gleichförmig seyn; denn der leidenschaftlichen Tugend folgt von der einen Seite Ermattung, von der anderen geht ihr auch immer, wegen der nicht behaupteten Freiheit und Selbstthätigkeit, eine innere Unvollkommenheit, ja wohl gar eine

äußere Sünde zur Seite. Die reine und ruhige Liebe zu Gott ist eine Quelle aller Vollkommenheiten; die unreine und leidenschaftliche Liebe zu ihm und Jesu hingegen ist schon mit der Glut des Eifers und sinnlicher Triebe verwandt und nicht selten mit mannichfacher Unordnung des Geschlechtstriebes verträglich. Man darf indessen auch die sinnliche und leidenschaftliche Tugend nicht ganz verwerfen, da, bei der Schwachheit unserer Natur, jede höhere Veredelung immer mit ihr beginnt und beginnen muß.

4. Dieses Streben geht von der Natur aus und durch die uns vorgeschriebene Ordnung der Natur hindurch. Auch die reinste Menschentugend ist nicht geistig und himmlisch, sondern erhebt sich nur von der Erde zum Himmel. Dem Geiste nach sollen wir freilich Gott ähnlich werden; aber Gott hat keinen Körper, er ißt, schläft, ruht nicht, lauter Handlungen, die uns von der Natur, und wenn wir ihre Schranken überschreiten wollen, auch von der Pflicht geboten werden. Damit wir also den Begriff der Tugend nicht überspannen, ist es nöthig, hinzuzusetzen, daß wir in einer von Gott geleiteten Ordnung der Dinge leben, in welcher Jedem seine eigene Bahn bereitet ist, auf der ihn die Pflicht seinem Ziele entgegenführt. Außer der Zeit lebt und wirkt nur der heilige Gott; der Mensch aber lebt und wirkt in der Zeit, um durch jede gute That das ewige Leben zu ergreifen (1. Tim. VI, 12. 19.).

§. 68.

Eintheilung der Tugend.

Wie aus der Urwahrheit der Vernunft Wahrheiten für den Verstand hervorgehen; so löst sich die Tugend des ganzen Willens in einzelne Tugenden des Lebens auf. Man kann sie daher eintheilen in die allgemeine, besondere und individuelle; in die negative und positive; in die Tugend der Rechtschaffenheit, des Gefühls, die leidenschaftliche und religiöse Tugend; endlich in die schwache, kräftige und heldenmüthige Tugend. In dem Leben eines guten Menschen wird man alle diese Stufen unterscheiden.

Da die Tugend, wie die Sünde, ein Gegenstand mannichfacher Untersuchungen ist; so müssen zuerst die verschiedenen Beziehungen dieses Begriffes genauer bezeichnet werden, was nur durch die Eintheilung desselben nach den Kategorieen möglich wird. Wir unterscheiden daher, ihrer Quantität nach allgemeine, oder Tugenden der Menschheit, besondere, oder Tugenden einzelner Stände, und individuelle, oder Tugenden der einzelnen Person. Die allgemeinen heißen auch Cardinal- oder Stammtugenden, deren Plato vier zählte; die Weisheit, φρόνησις, σοφία, Mäßigkeit, σωφροσύνη, Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, Tapferkeit, ἀνδρία. Diese Eintheilung ist auch in die Apokryphen des A. T. (Weish. Sal. K. VIII, 7.) übergegangen, jedoch so, daß δικαιοσύνη im hellenistischen Sinne des Wortes, als Religiosität oben ansteht.

So führt auch Cicero die *justitia, prudentia* (quae discit et inquirit verum), *fortitudo* et *temperantia* als Cardinaltugenden auf (de offic. I, 4.). Diese Eintheilung ist in der Folge auch in der christlichen Moral herrschend geworden, jedoch so, daß man zu diesen vier philosophischen Tugenden noch drei theologische, Glaube, Hoffnung und Liebe (nach 1. Kor. XIII, 13.) setzte. Diese Mixtur ist aber nicht nur an sich ganz unlogisch, da Glaube und Hoffnung schon unter der Weisheit, so wie Tapferkeit und Mäßigkeit unter der Liebe enthalten sind, sondern sie hat auch Veranlassung zu dem ganz nichtigen und der Wissenschaft nachtheiligen Unterschiede zwischen philosophischen und theologischen Tugenden gegeben, da doch, je nachdem man die Begriffe bestimmt, alle Tugenden entweder philosophisch, oder theologisch sind. Aristoteles (ethic. III, 8. f.) unterschied eilf Haupttugenden: ἀνδρία, die Standhaftigkeit, σωφροσύνη, die Mäßigkeit (cap. 10.), ἐλευθεριότης, die Freigebigkeit, μεγαλοπρέπεια, die Prachtfreigebigkeit (IV, 2.), eine Bürgertugend der alten Freistaaten, μεγαλοψυχία, die Großmuth, φιλοτιμία, die Ehrliebe, πρᾳότης, Sanftmuth, φιλία, Freundschaft, φιλαλήθεια, Wahrhaftigkeit, αἰδώς, das moralische Zartgefühl, δικαιοσύνη, die Gerechtigkeit. Nach diesem Beispiele haben auch die älteren theologischen Moralisten neun (Gal. V, 22.), sieben (Jes. XI, 1. f.), acht (Matth. V, 1. f.) Cardinaltugenden gezählt; ein Wortspiel unphilosophischer Schriftgelehrten, für einen Tugendkatalog zu arm, für eine logische Eintheilung zu reich. Budde beschränkte

diese Zahl auf drei, Frömmigkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit (Tit. II, 12.), und Mosheim setzte dafür den Eifer für die Ehre Gottes, die Selbstverläugnung und Nächstenliebe. Platner endlich (Aphorismen Th. II. §. 762.) schränkte sie auf Mäßigkeit und Wohlwollen ein. Besser unterscheidet man (nach 2. Tim. II, 22.) Gerechtigkeit und Liebe, welche letztere man dann wieder in die Liebe zu Gott und den Menschen (Selbst- Nächstenliebe theilen kann. Besondere Tugenden sind moralische Handlungsweisen einzelner Stände, als die Häuslichkeit der Gattinnen, Enthaltsamkeit der Jugend, Gehorsam der Kinder. Individuelle Tugenden endlich bezeichnen die sittliche Handlungsweise einzelner Personen. So gieng Jesus in die Einsamkeit, zu beten und seiner Versuchungen Meister zu werden. So hielt sich Paulus zur Ehelosigkeit verpflichtet (1. Kor. VII, 7.). Es ist merkwürdig, daß die Menschen über allgemeine Tugenden weit mehr einverstanden sind, als über allgemeine Sünden, genau wie sie der Wahrheit eher ihr Recht widerfahren lassen, als dem Irrthum sein Unrecht. Der Qualität nach sind alle Tugenden entweder negativ, oder positiv. Die negativen Tugenden bestehen in der bloßen Vermeidung des Unrechtes (2. Tim. II, 19.); ein moralischer Zustand, der an sich keinen Werth hat, so, wie man darum, daß man schuldenfrei ist, noch kein Vermögen besitzt. Unsere Schwachheit ist indessen so groß, daß man den Menschen häufig schon die moralische Fleckenlosigkeit zum Verdienst anrechnet, weil man mit Recht voraussetzt, daß sie eine Frucht des moralischen Kampfes sei, welche

Achtung verdient. Die positiven Tugenden bezeichnen die wirkliche Thätigkeit für sittliche Zwecke, welche aus der Liebe, als der Wurzel alles Guten (Röm. XIII, 10.), hervorgeht. Unter der Relation sind bekanntlich Causalität, Wechselwirkung und Substanz, als logische Eintheilungsprincipien enthalten. Nach der ersten müßte man geoffenbarte und natürliche Tugenden unterscheiden. Es ist aber diese Eintheilung nicht nur ungewöhnlich, sondern auch sachleer, weil, je nachdem man die Begriffe stellt, entweder Alles Natur und Vernunft, oder Alles Offenbarung und Gnade ist: eine Bemerkung, die den ausschließenden Supernaturalisten und Rationalisten Vieles zu denken giebt. Nach dem Princip der Wechselwirkung würden alle Tugenden entweder religiös, persönlich, oder social seyn, je nachdem sie Gott, uns selbst, oder Andere zum Gegenstande haben. Es ist aber auch diese Eintheilung nur wegen ihrer Analogie mit den verschiedenen Beziehungen der Sünde von einiger Bedeutung. In Rücksicht der Substantialität der Tugend endlich hat zwar schon Jovinian, wie aus dem zweiten Buche des Hieronymus gegen ihn erhellt (Schröckhs Kirchengeschichte Th. IX. S. 246. der zw. Ausgabe.), alle Tugenden für gleich erklärt. Es gilt aber dieses stoische Paradoxon, wie sich bei der Eintheilung der Sünden zeigen wird, nur von dem formalen Begriffe der Tugend, als der Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, die, ihrer Natur nach, keine Abstufung zuläßt. Die materielle Tugend hingegen, als Annäherung des Willens an das

höchste Gut, bietet allerdings mehrere Gradationen dar. Hier unterscheidet man mit gutem Grunde die

1) Tugend der Rechtschaffenheit, oder die Beobachtung aller bürgerlichen und moralischen Rechtspflichten. Der rechtschaffene Mann hält nicht nur seinen Dekalogus; er betrügt und beleidigt auch Niemanden, verletzt nie die Person und Freiheit des Anderen. Menschen auf der untersten Stufe der moralischen Bildung rühmen sich dieser Rechtschaffenheit häufig und rechnen sich den guten Ruf ihrer Ehrlichkeit zum großen Verdienste an. In der That würde auch das Glück der Menschheit schon groß seyn, wenn jeder Einzelne sich dieses guten Rufes mit Recht erfreuen könnte; wir würden dann keine Kriege, keine Hochgerichte, keine Zuchthäuser, nicht einmal mehr Processe haben. Es ist das indessen doch nur der Anfang der Tugend (vergl. m. Predd. zur Beförderung eines moralischen Christenthums. Th. I. S. 129.).

2) Tugend des Gefühls, wo man die Pflicht weder aus reiner Erkenntniß, noch aus reinem Antriebe zum Guten, sondern nur aus ästhetischen Motiven erfüllt. Das ist die Tugend des zweiten Geschlechtes, der Halbgläubigen, der Empfindsamen, der Mystiker und Schwärmer. Man ist friedfertig, weil man nicht Muth zum Kampfe hat; man betet, daß uns Gott segne und beglücke; man giebt Almosen, weil man von dem Leiden Anderer gerührt wird; man ist fleißig, weil man dadurch sein Brot gewinnt. Da jedes Gefühl wandelbar ist; so fehlt es auch dieser Tugend an Festigkeit und Beständigkeit (Matth. XIII, 6.).

3) Leidenschaftliche Tugend. Man denkt sich das Gute lebhaft und will es auch mit Energie, aber nicht mit der reinen Selbstthätigkeit des Willens, sondern mit der Heftigkeit der Neigung und Begierde. Das ist die Tugend des Jünglings und des Mannes, selbst des zuweilen großen Mannes, welchen Liebe, Ehrgeiz und Ruhmsucht zu großen Thaten anspornen. Alexander, Cäsar, Luther, Friedrich der Große, waren thätig, muthig und unerschrocken aus Leidenschaft. Vor Menschen trägt diese Handlungsweise sehr oft den Preis des Verdienstes davon; im Inneren des Gemüthes hingegen gehen ihr große Unvollkommenheiten zur Seite; sie wird sehr leicht einseitig und verträgt sich mit Sanftmuth und Milde nicht; Eigensinn, Härte und Herrschsucht sind oft in ihrem Gefolge; nicht selten ermattet sie schnell auf ihrer Bahn, und wenn sie äußerlich ohne Erfolg bleibt, so sinkt sie leicht zum Kleinmuthe und zur Verzweiflung herab. Man denke nur an die letzten Stunden des Cato zu Utica, wie sie Plutarch in der merkwürdigen Biographie dieses oft so einseitig gepriesenen Mannes schildert.

4) Religiöse Tugend. Diese Classe hat drei Merkmale. Einmal setzt sie den reinen Gedanken an Gott mit allen Handlungen in Verbindung und befolgt daher nur Maximen des Lichtes und der Klarheit (Joh. III, 21.). Dann hält sie beharrlich an diesen Grundsätzen fest, und zwar nicht nur in einem, oder dem anderen Falle, sondern in allen freien Handlungen (Hebr. XIII, 9.). Endlich sieht sie immer zuerst auf da Gut der Seele, und dann erst auf körperliches Wohlsey (Matth. V, 33.). Sie beobachtet also die Pflicht de

wegen, weil sie unmittelbar zur inneren Freiheit und Vollkommenheit führt (Matth. XIII, 8. 23. Jak. III, 2.).

In Rücksicht der Modalität endlich kann man die schwache, kräftige und heroische Tugend unterscheiden. Die schwache Tugend ist diejenige, von welcher es problematisch ist, ob sie im nahen Kampfe nicht unterliegen wird, z. B. die Treue des Petrus (Luk. XXII, 32.). Kant und Reinhard haben beide die Frage beantwortet, ob jeder Mensch einen Preis habe, für den er sich weggebe? Wer sie mit ihnen, der gemeinen Erfahrung zufolge, bejaht, hat auch über die Schwäche der menschlichen Tugend entschieden. Mit der Würde eines reinen Herzens, welches an Gott eine so feste Stütze hat, so wie mit dem Beispiele Jesu (Joh. X, 15.), Pauli (1. Kor. XV, 32.) und anderer guter Menschen läßt sich übrigens jene Behauptung nicht vereinigen; sie würde sogar, in ihrer strengen Allgemeinheit, schädlich werden und die Pflicht, sich nicht wegzugeben, in ihrer Grundfeste erschüttern. Die kräftige Tugend ist diejenige, die keiner Begehungssünde fähig ist, auch wenn die Versuchung groß und dringend reizt, z. B. bei dem ehrlichen Manne, der ein heimliches Depositum auch in großer Verlegenheit nicht angreift. Joseph in der Nähe der Potiphar, und Penelope unter den Freiern sind anschauliche Erläuterungen dieses Begriffes. Die heroische, oder heldenmüthige Tugend endlich ist diejenige, welche die Erfüllung der Pflicht mit dem Tode versiegelt, wie Jesus, Paulus, Polykarp, Ignatius und die Märtyrer thaten. Mit der oben (§. 66.) gegebenen Vorschrift, die Selbstpflicht der Nächstenpflicht vorzuziehen, kann diese Tugend vollkommen bestehen: denn der

moralische Heroism ist ja zuletzt Erhaltung des eignen geistigen Lebens (Matth. X, 39.) in der Gefahr, es durch fremdes Unrecht zu verlieren. Die ganze Stufenreihe dieser Tugenden bewährt übrigens die oben vorgelegenen Ansichten des menschlichen Willens (§. 52. f.). Zuerst kämpfen wir auf unserer moralischen Laufbahn mit der Ungerechtigkeit; dann lassen wir uns von sanften und wohlwollenden Gefühlen leiten; nun wirken wir für das Gute mit dem Eifer der Begierde und Leidenschaft; und erst im reiferen und höheren Alter nähern wir uns langsam dem Bilde des Mannes, der in keinem Worte fehlt. Wie man Gift unter die Arzneien mischt, so schleichen sich Sünden in die Mischung unserer Tugenden ein, bis das Herz allmählich rein und klar wird. Man vergleiche la fausseté des vertus humaines, première et seconde partie par Mr. *Esprit*. Amsterdam 1700. in 8. *Tugend die höchste Kunst.* Eine Erörterung aus dem Gebiete der Moralphilosophie und der höheren Psychologie von Cajetan von *Weiller*. München 1816.

§. 69.

Von der Sünde.

Die sittliche Gesetzwidrigkeit, oder Abirrung von dem höchsten Gute, heißt Sünde. Die Aufmerksamkeit des Moralisten in dieser wichtigen Lehre muß zuerst auf den Unterschied der formalen und materiellen Erklärung des Begriffes, dann auf das Wesen und die Folgen der Sünde, und auf die Frage gerichtet seyn, wie weit Sünde

und Lasterhaftigkeit gehen können, ohne sich selbst in der Person zu vernichten? Da hier nicht von dogmatischen Resultaten die Rede ist; so darf die Untersuchung frei und unbefangen auf das Interesse einer sittlichen Aufgabe beschränkt werden.

Der Tugend gegenüber steht die Sünde, die im Hebräischen חטאה, בּעל, אשם, עברה, eine Abirrung, Treulosigkeit, Nichtigkeit, im Griechischen ἁμαρτία (von ἁμάρη, fluxus aquae, ἁμαρτεῖν lubrico motu labi), ἀνομία, ἀδικία, παρακοὴ, παράπτωμα, κακία, παράβασις, ὀφείλημα, Gesetzlosigkeit, Unrecht, Fehltritt, Abirrung vom Ziele (ἀποτοχία), im Lateinischen peccatum (nach Gellius N. A. XIII, 19. von pellicatus), praeuaricatio (von varus, obliquus, curuus), im Gegensatze der integritas et rectitudo animi, im Deutschen Sünde (von sühnen) genannt wird. Die Lehre von der Sünde hat zu vielen Streitigkeiten in der christlichen Kirche, namentlich zwischen der katholischen und protestantischen, Veranlassung gegeben. Schon die zu Worms von Melanchthon gegen Eck vorgetragene und vertheidigte Erklärung der Sünde, als eines Mangels, einer Neigung, oder Handlung, die mit dem göttlichen Gebote streitet und uns vor ihm hier und dort strafwürdig macht (corpus doctrinae christianae. Lips. 1572. p. 359.), ist wegen ihrer Ausdehnung auf die Erbsünde vielfach getadelt worden. Auch ist es wahr, daß die alternative Stellung des Begriffes gleich zu Anfang der Definition

kein gutes Vorurtheil für ihre logische Bündigkeit erweckt; es ist eben so gewiß, daß ein unverschuldeter Mangel, wie die sinnliche Beschränkung unseres Willens, noch keinesweges Sünde genannt werden kann; und die Strafwürdigkeit der Sünde vor Gott ist zwar unläugbar, aber kein analytisches, sondern ein synthetisches Merkmal, folglich auch ohne Noth in den Begriff aufgenommen. Es ist daher besser, von der formalen Erklärung desselben mit der Bibel (1. Joh. V, 1.) auszugehen, welche sie eine Gesetzwidrigkeit, das heißt eine freie, dem Sittengesetze widerstreitende Handlung nennt. Diese Erläuterung ist aber eben so wenig ausreichend und befriedigend, als wenn man die Wahrheit nur als Uebereinstimmung der Gedanken mit den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens betrachtet. Wie dieser hohle und sachleere Begriff erst lebendig und praktisch wird durch die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande, welcher die Materie der Wahrheit ist; so wird auch die formale Erklärung der Sünde erst interessant durch die materielle Bestimmung ihres Wesens, welches nicht, wie die alten Moralisten lehrten, in Gedanken, Worten und Handlungen, sondern in der Abirrung des Willens von Gott, dem höchsten Gute, zu suchen ist. Es giebt keine Sünde, die den Menschen nicht von der Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit abwendete und von dem Ziele der Vollkommenheit und Seligkeit entfernte, zu dem er bestimmt ist (Sprüchw. XIV, 34.). Leere Declamationen über die Heiligkeit des Sittengesetzes, in welchen sich die gemeinen Schulmoralisten so wohlgefallen, nützen wenig;

nur dann, wenn die Sünde zugleich als sittliche Krankheit des Gemüthes und als eine Ursache unsäglicher Leiden und Schmerzen dargestellt wird, darf man hoffen, den sinnlichen Menschen für seine Pflicht zu gewinnen und ihn auf die Bahn der Tugend hinzuleiten. Diese Ansicht führt von selbst zu der zweiten, wichtigen Frage: ob der Sünde auch ein Wesen zugeschrieben werden könne? Es bedarf keiner Erinnerung, daß es sich hier nicht um den Irrthum der Manichäer und des Flacius handelt, welche die Sünde zur Substanz des Menschen rechneten; denn hier ist nicht von der Substanz der Person, sondern der Handlung die Rede. Von der Sünde, als böser That, hatten aber schon der sogenannte Dionysius der Areopagite (*de nominibus diuinis*) und nach ihm Dreier, auf Veranlassung der synkratistischen Streitigkeiten über die Erbsünde (*Calovii* systema theologicum. Vitebergae 1677. tom. V, p. 21. sq.) gelehrt, die Sünde habe keine Essenz, sondern bestehe in der bloßen Privation des Guten; eine Behauptung, welche die Sünde zum Nichts herabdrückte und neuerlich wieder in dem Satze hervortrat, daß vor Gott die Sünde gar nicht existire und wirklich sei. Nun läßt sich zwar nicht läugnen, daß das Wesen der Unterlassungssünde allerdings nur in einer bloßen Beraubung des Gutes der Pflicht bestehe; denn wer nicht betet und nicht arbeitet, der geht auch nur der Früchte der Andacht und Arbeit verlustig. Auch mag es sich denken lassen, daß die Sünde vor Gott im kosmischen Verbande der Dinge ihre Gestalt verliert und als ein nothwendiges Glied in der großen Kette

der Veränderungen des Universums erscheint. (vergl. oben S. 347.). Den Begehungssünden hingegen, welche die wahren Sünden im eigentlichen Sinne des Wortes sind, kann und darf das Wesen, die Substanz, oder der positive Charakter der That im Inneren des Handelnden, auf keine Weise streitig gemacht werden. Sie sind nemlich nicht Unterlassungen, sondern Antithesen des Gesetzes, und bestehen folglich nicht aus einem negativen, sondern positiven Unrechte. Wer einen Bettler abweiset, dem er ein Almosen reichen könnte und sollte, ermangelt nur der Güte; wer ihn aber auch überdies noch schmäht, schlägt und verwundet, legt durch seine That nicht bloß den Mangel an Menschenfreundlichkeit, sondern eine thetische und reelle Bosheit an den Tag. Antithesen aber sind, wie alle Extreme, etwas positives; Mangel an Vergnügen ist noch kein Uebel, aber der Schmerz; Mangel an Gesundheit ist noch nicht Krankheit, aber das Fieber; Mangel an Appetit ist noch kein Leiden, aber der Hunger. Man muß zwar einräumen, wie es auch von uns in der Lehre von dem Ursprunge des Bösen geschah, daß die Sünde zuletzt nur eine Ausartung des Guten sei. Wie aber der Trunkenbold nach seiner Ueberfüllung nicht sagen kann, mein gewöhnliches Maas, das ich heute zu mir nehme, soll mir nicht schaden, sondern nur, was ich zu viel trank; so kann auch der Sünder nicht sagen, was an meiner Handlung gut war, soll mir nicht zur Schuld angerechnet werden, sondern nur die Ueberschreitung des Guten. Es ist vielmehr gerade das Uebertreten des Maaßes, was auch nun das vorher Zuträgliche in ein Gift für den

Körper verwandelt; und bei der bösen That ist es gerade die Antithese der Pflicht, wodurch das materiell Gute von jener vermöge der Einheit der Handlung in Unvollkommenheit und Schuld ausartet. Gott, als Richter, muß daher auch über die Sünde anders urtheilen, wie als Weltregent; hier gilt es nicht mehr der äußeren Folge der bösen That, die seine Weisheit zum Besten des Ganzen lenken wird, sondern der inneren Folge für den Schuldigen und Straffälligen. Wäre aber die Sünde vor dem Weltrichter ein bloßes Nichts, so fänden auch keine Predäcate derselben Statt und sie könnte folglich auch nicht als strafwürdig von ihm angesehen und beurtheilt werden. Der positive, oder wesentliche Charakter der subjectiven Sünde ist demnach nicht weiter zu bezweifeln, wenn auch das Objective, oder Materielle der bösen That nur als Privation des Guten zur Erscheinung kommt.

Die Richtigkeit unserer Ansichten bewährt sich auch in der Beantwortung der dritten Frage von den Folgen und Wirkungen der Sünde, an deren Verderblichkeit die Schrift nicht zweifeln läßt (Gal. VI, 8.). Von der nächsten und äußeren Folge kann das nicht verstanden werden, da die Sünde oft unmittelbare Lust und Wohlseyn zu gewähren scheint. Desto trauriger ist ihr innerer Einfluß, zunächst

1) auf den Verstand, den sie vom Idealen und Himmlischen abzieht (1. Kor. II, 14.), der Herrschaft der Materie, der Empfindung und Einbildungskraft unterwirft und dadurch zu Irrthümern aller Art verleitet. In weltlichen Angelegenheiten kann auch der Sünder zuweilen noch scharf genug sehen (Luk. XVI, 8.);

die höheren Wahrheiten des Glaubens und der Pflich[t] aber sind fast immer für ihn verloren, weil ihn sein He[rz] von ihnen abzieht und den Verstand in die Regio[n] des Gemeinen, Richtigen und Eitlen versetzt. Ei[n] wollüstiger Mensch kann ein tüchtiger Staatsmann, Fürst, Gelehrter, ja selbst ein eifriger Sectirer und Mystiker seyn; aber zu glauben und durch die Wahrheit frei zu werden (Joh. VIII, 32.) vermag er nicht, so lange die Begierde das Auge seines Geistes verblendet hat.

2) Noch verderblicher ist die Einwirkung der Sünde auf den Willen. Jede unsittliche Handlung entfernt den Thätigkeitstrieb von dem Ideale des Guten; statt fortzuschreiten zum Lichte, tritt er in die Dunkelheit zurück und versinkt in dem Wirbel des Vergänglichen (Röm. VI, 21. 1. Tim. V, 24.). Seine Freiheit vermindert sich; er verliert die Kraft der Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung und mit ihr auch die Festigkeit und Beharrlichkeit seiner Vorsätze. Unsicher und charakterlos (Jak. I, 8.) wankt er zwischen den organischen Antrieben des Augenblicks und wird ein Sclave seiner wechselnden Begierden (*Jamblichus* in protrept. c. 13.).

3) Die Einbildungskraft des Sünders ist nicht nur mit unreinen Bildern und Erinnerungen (Tit. I, 15.) erfüllt, sondern verliert auch allmählich die Kraft, sie zu verdrängen, wird dadurch unfähig, sich zu dem Ideale des Heiligen zu erheben, und verweilt daher selbst im Anschauen des wahrhaft Schönen nur bei den gemeinen und groben Zügen. Kein himmlischer Gegenstand vermag ihre Unlauterkeit zu über-

winden; sie entweiht auch die edelsten Gedanken durch unreine Anschauungen, trübt die Quelle edler Freuden, leiht dem unglaubigen Verstande zuletzt alle Schreckensbilder des Aberglaubens und martert ihn mit der Furcht der nahen Vernichtung (1. Kor. XV, 32.), für die der Tugendhafte weder Sinn, noch Gedanken hat.

4) In dem Inneren seines Bewußtseyns endlich kann sich der Sünder nicht verhehlen, daß er im Widerstreite mit seinem bessern Selbst lebt; er fühlt daher seinen Unwerth und eine Leere des Geistes, die er vergebens durch Stolz und Anmaßung zu verbergen sucht. Sein äußerer Sinnengenuß ist ihm ein bloßer thierischer Reitz, für den er durch Launen und Unzufriedenheit büßen muß; jedes fremde Verdienst erinnert ihn an seine Schuld, jede fremde Größe an seine Niedrigkeit, jedes Uebel drückt ihn mit verdoppelter Gewalt zu Boden. Wenn man, sagt Tacitus von dem Tiber, diesem Vorbilde aller gesetzlosen Selbstherrschaft, die Gemüther der Tyrannen aufschließen könnte; so würde man sehen, wie ihr Gewissen von thörichten Entwürfen, Wollust und Grausamkeit gepeinigt und zerrissen wird (annal. VI, 6.). Noch wichtiger und graphischer ist die Stelle von den Flecken und Narben, welche die Sünde in der Seele zurückläßt, bei Plutarch de sera numinis vindicta, opp. ad Reiske tom. VIII. p. 236.

Sonach bleibt nur noch die letzte Frage übrig, wie weit die Sünde und das Laster gehen könne, ohne sich selbst in der Person zu vernichten? In den Apokryphen des A. T. folgen die Gottlosen dem Schicksale der Vergänglichkeit, in

der sie leben und wirken (Sirach XIV, 21.). Cicero schließt die unedlen Seelen von dem Himmel aus und läßt sie in der niederen Weltregion fortdauern: *humi retinentur* et *permanent* tamen (quaest. Tuscul. I, 12.). Lactanz hingegen läßt die Seelen der Fleischlichgesinnten hinsinken und zu Boden gedrückt werden: *cadunt* et *premuntur* in *terram* (de opisic. Dei c. 19.). Noch bestimmter erklärt sich Augustin; er bestreitet nicht nur das Böse, als Ursubstanz, gegen die Manichäer (de moribus Manichaeorum l. II. c. 9. sq.), sondern erklärt auch einmal geradezu, daß die Sünde zum Untergange und zur Vernichtung führe: *quanto magis quidque corrumpitur, tanto magis ad interitum tendit* (contra epistolam Manichaei c. 40.). In Wilsons Reisen wird berichtet, daß die Bewohner der Südseeinseln die Vernichtung gottloser Seelen nach dem Tode als Glaubensartikel betrachten; und auch unter den Europäern fehlt es nicht an Wüstlingen, die in dem höchsten Vollgenusse der Lust, gleich dem Schmetterlinge, zu vergehen wünschen. Es lehrt indessen die Erfahrung, daß die Sünde und das Laster von langer Dauer und eines immer neuen Zuwachses fähig ist. Marius war, nach Plutarch, ein wilder und äußerst unmäßiger Mensch, und erreichte dennoch ein hohes Alter. Der Marschall Richelieu war unersättlich in der Wollust, und doch, als hochbejahrter Greis, noch reich an organischer Kraft. Alexanders und Napoleons Ehrgeiz wuchs mit dem ungeheuren Erfolge ihrer Eroberungen, und daß Feindschaft und Rachgierde oft über das Grab der Gegner hinausreichen, ist jedem Menschenbeobachter

bekannt. Es läßt sich also in der Welt des Gemüthes keine Grenze festsetzen, bei welcher das kühne Laster stehen bleiben müßte. Vielmehr scheint es in der Natur einer moralischen Ordnung der Dinge zu liegen, daß der Höhe einer unendlichen Vollkommenheit auch die Tiefe einer endlosen Unsittlichkeit gegenüber stehe, damit die Bewegung des Willens auf beiden Seiten frei und unbehindert bleibe. Das Vermögen, Gutes, im Gegensatze des Bösen, zu thun (libertas *contradictionis*) kann zwar für einen geschaffenen Geist, wenn er einmal aus dem moralischen Gleichgewichte getreten ist, in einer geschlossenen Ordnung seines Lebens verloren gehen, so, daß in dieser Lebensform auch keine Hoffnung der Besserung statt findet; daher denn bei dem heiligen Seher der Teufel nach einer tausendjährigen Züchtigung um nichts weiser geworden ist (Offenb. Joh. XX, 7. und Eichhorns latein. Commentar zu d. St.). Dennoch gefährdet die noch übrig gebliebene freie Willkühr des Bösen (libertas *contrarietatis*) das Wesen des Sünders nicht, weil das Laster, als zufällige Eigenschaft des Willens, nicht in die Wurzel seiner Substanz hinabreicht, die durch das Wort des Schöpfers und die, dem in das Daseyn gerufenen Geiste anerschaffene, unendliche Verbindlichkeit zur Tugend gegen alle Gefahren der Vernichtung vollkommen geschützt ist. Die Lehre vom Teufel, als einem unendlich verdorbenen Geiste, und von der Hölle, als einem endlosen Vergeltungszustande solcher Gottlosen, die sich aus Stolz und Eigenwillen unaufhörlich gegen Gott empören und zuletzt weder bessern wollen, noch können, ist also bei Weitem nicht so vernunftwidrig,

als sie von sentimentalen und dialectischen Moralisten dargestellt wird. Wer möchte aber da von Ungerechtigkeit sprechen, wo sich der Sünder selbst für schuldig erklärt, daß er aus den Schranken seiner sittlichen Abhängigkeit von Gott getreten ist und die ihm angebotene Gnade vorsätzlich verschmäht hat (Luk. XXIII, 30.)! Ist für den Verurtheilten noch eine Hoffnung der Erneuerung vorhanden (1. Petr. IV, 6.), so kann diese weder die Rechtslehre, noch die Moral, sondern der Glaube an die, unserem Verstande jetzt noch unerreichbare (1. Joh. III, 20. f.) Verbindung der Gerechtigkeit Gottes mit seiner Gnade begründen, die auf dem Grunde der geschaffenen Substanz in einer neuen Ordnung der Dinge auch das zerrüttete Bewußtseyn des Sünders neu zu organisiren vermag; ein Gegenstand der speculativen Theologie, den auch die geläutertste Dogmatik mit Vorsicht und Ehrfurcht behandeln wird.

§. 70.

Eintheilung der Sünde.

Für die klare Behandlung einer so reichhaltigen und verwickelten Lehre ist die richtige Eintheilung dieses Begriffes von großer Wichtigkeit. Es ist aber die Sünde in Rücksicht der Quantität eine allgemeine, besondere und individuelle; in Rücksicht der Qualität Begehungs- und Unterlassungssünde, in Rücksicht der Relation vorsätzlich und unvorsätzlich, leicht und schwer, Sünde gegen Gott, wohin auch die

Sünde gegen den heiligen Geist gehört, gegen Andere und uns selbst; in Rücksicht der Modalität endlich möglich, wirklich und nothwendig. Zur letzten hat schon Augustin die Erbsünde gerechnet, welche noch jetzt in der gewöhnlichen Eintheilung der wirklichen Sünde gegenübergestellt wird.

Das Bedürfniß eines richtigen Princips für die Eintheilung ist in keiner Lehre so fühlbar, als in der Lehre von der Sünde; denn so leicht es ist, die Merkmale dieses Begriffes im Allgemeinen zu zergliedern, so schwer fällt es, die Beziehungen des concreten Begriffes der Sünde gehörig zu ordnen, daher sie denn auch in den Compendien der Dogmatik und Moral mehr zufällig ausgelooßt, als logisch abgetheilt und vollständig aufgezählt werden. Wir nennen, der Quantität nach, die Sünde allgemein, welche von Allen anerkannt und begangen wird. Das letzte Merkmal läßt sich aus der Erfahrung mit leichter Mühe nachweisen; denn Trägheit, Unmäßigkeit, Hang zur Lust und Wollust, Abwendung des Gemüthes von Gott sind Fehler, von welchen sich kein Mensch in der ersten Periode seines Lebens freisprechen kann (1. Joh. I, 8.). Wohl aber ist es, wie Harms in den Thesen bemerkte, schwer, eine Sünde zu finden, die von allen Völkern als solche anerkannt würde, weil nur der erleuchtete und religiöse Mensch einen sicheren Maasstab zur Bestimmung der Unsittlichkeit in seinem Glauben gewinnt, der bei Wenigen rein im Princip und richtig in der Anwendung ist. Comparativ allgemeine Sünden heißen im Systeme die

Cardinalsünden, oder Stammsünden, aus welchen untergeordnete, wie aus einer Quelle, fließen. So zählte schon Cassian (*de institutis coenobiorum* lib. V.) acht Hauptsünden, mit welchen seine Mönche kämpfen sollten: die Gefräßigkeit, die Unzucht, den Geldgeiz, den Zorn, die Traurigkeit, die Aengstlichkeit, die Ruhmbegierde, den Stolz. Die Scholastiker beschränkten diese Zahl auf sieben, indem sie die Traurigkeit und Aengstlichkeit (unter dem Namen *acedia*) in ein Hauptlaster zusammenfaßten; Budde hingegen führte sie auf Geiz, Ehrgeiz und Wollust, nach den drei Haupttemperamenten, mit Ausschluß des phlegmatischen, zurück. Richtiger werden Irreligiosität, Egoism und Menschenhaß als die drei Cardinalsünden der Quantität bezeichnet. Besondere Sünden sind Unsittlichkeiten einzelner Stände und Ordnungen der Gesellschaft. So ist der Landmann grob, der Geburtsadel stolz, der Soldat gewaltthätig, der Matrose flucht, und unnatürliche Ausschweifungen im Geschlechtstriebe heißen Klostersünden. Individuelle Sünden endlich nennt man diejenigen, welchen das Merkmal persönlicher Thorheit und Unsittlichkeit eigen ist. So spannte Sesostris, nach dem Diodor von Sicilien, die überwundenen Könige als Viergespann vor seinem Wagen, während ihnen Adonibesek die Daumen und ersten Fußzehen abhauen ließ, und Napoleon sich begnügte, sie mit Gewalt der Waffen aus dem Lande zu jagen. In Rücksicht der Qualität sind alle Sünden entweder Begehungs- oder Unterlassungssünden. Die ersten bezeichnen eine unsittliche Thätigkeit gegen das Verbot (*actio*,

quae fit contra legem prohibentem), und zwar bei allen Handlungen der Ungerechtigkeit, von dem Todschlage an bis zur leisesten Regung des Neides, oder der Mißgunst. Die letzteren hingegen bezeichnen die unsittliche Ruhe des Willens bei gebotener Thätigkeit (*actio, quae fit contra legem jubentem*), von der Bequemlichkeit im Berufe bis zu dem entschiedensten Müssiggang. So sagt Rousseau von sich selbst: Indolenz, Nachlässigkeit und Trägheit in der Erfüllung kleiner Höflichkeitspflichten haben mir mehr geschadet, als große Laster: *mes pires fautes ont été d'omission* (*confessions* l. X. p. 60. der Zweibrücker Ausgabe.).

Die Kategorie der Relation bietet den Unterschied der Causalität, Substanz und Wechselwirkung dar. Ihrer Causalität nach sind alle Sünden entweder vorsätzlich, oder unvorsätzlich. Die vorsätzliche Sünde (*peccatum voluntarium, vel proaereticum*) besteht in einer wissentlichen Uebertretung des Gesetzes, z. B. Ehebruch, Todschlag. Man hat zwar läugnen wollen, daß es vorsätzliche Sünden gebe, weil der Mensch gar nicht sündigen könne, so lange ihm eine klare und lebendige Erkenntniß seiner Pflicht vorschwebe. Jesus konnte nicht lügen und Paulus nicht stehlen. Selbst da, wo man das Böse mit Ueberlegung vollbringe, habe man doch eine gute Absicht. So erzählt der Cardinal Retz: er habe, nachdem er zum Coadjutor von Paris gewählt worden, nachgedacht, ob er auch nun als Prälat sein ausschweifendes Leben fortsetzen solle? Nach einer sechstägigen Reflexion habe er sich endlich entschlossen, das Böse absichtlich zu thun (de faire le mal *par dessein*), um die

gefährliche Lächerlichkeit der Scheinheiligen zu vermeiden, welche zur Unzeit Andacht und Sünde zu vereinigen suchen (le ridicule dangereux de mêler à contretems le péché dans la devotion: *memoires* du Cardinal *Retz* l. II.). Es sind aber diese Einwürfe von keiner Bedeutung. Der Mensch kann freilich bei dem kräftigen Einflusse des Verstandes auf den Willen nicht sündigen, so lange er mit voller Ueberzeugung an die Heiligkeit seiner Pflicht denkt. Aber er kann doch die Kraft dieser Ueberzeugung selbst vermeiden, indem er über die Wahrheit seiner Pflicht sophistisirt, alle scheinbare Zweifelsgründe gegen sie aufsucht, und sie ihrer leitenden Würde entsetzt. Nun sündigt er in dem Augenblicke der Verblendung gegen ein Gesetz, dessen Verbindlichkeit er noch in dem Augenblicke der Besonnenheit anerkannte; er sündigt wissentlich, weil er es weiß und in jedem Falle dunkel fühlt, daß er sich von seiner vordringenden Neigung über die Pflicht verblenden läßt. So verführte David, wie er selbst gesteht (Psalm LI, 5.), die Bathseba gegen besser Wissen und Gewissen; so wollte Retz lieber Petron, als Tartüffe seyn, lieber offene Unzucht treiben, als heucheln, woran er nicht Unrecht hatte; aber er vergaß absichtlich, daß sich der gute Mensch weder das Eine, noch das Andere erlaubt, und sündigte folglich aus einer sophistischen Selbstverblendung. Die Wahrheit ist also diese: es giebt zwar keine absolutvorsätzlichen Sünden, wohl aber relativvorsätzliche, in Beziehung auf die vorhergehende Erkenntniß. Die unvorsätzliche Sünde (*peccatum involuntarium,*) ist diejenige Unsittlichkeit, welche ohne die gehörige Kenntniß

des Gesetzes vollendet wird, z. B. Trunkenheit aus überraschender Einladung. Man theilt sie wieder ein in die unwissentliche Sünde (*peccatum ignorantiae*), wo man das Gesetz gar nicht kannte (z. B. bei den stummen Sünden der Hirtenknaben), und in die Schwachheitssünde (*peccatum infirmitatis, vel praecipitantiae*), wo man aus Leichtsinn und mit Uebereilung handelt (z. B. im Jähzorn.). Jene sind keiner Zurechnung fähig; diese hingegen sind imputabel, je nachdem die vorhergegangene Kenntniß des Gesetzes mehr, oder weniger dunkel war. Der Abstufungen sind hier viele, und man hat Ursache, zu glauben, daß die Sünden vieler Menschen nur Sünden der Schwachheit seien. Man vergl. hierüber den *Plato* de legg. l. IX, 17. s. *Pascal* lettres provençales, lettre quatrième. Löfflers Magazin für Prediger. Jena 1811. B. VI. S. 24. ff. Der Substanz nach unterscheidet man die leichten Sünden von den schweren. Leichte, oder verzeihliche Sünden (*peccatum veniale*, nach Macrobius *veniabile*) nennt Augustin diejenigen, welche das geistige Leben des Menschen unverletzt lassen: peccata, quae homini vitam spiritualem relinquunt (*de spiritu* et *litera* c. 28.): Richard, der vortreffliche Lehrer, erklärt sie für solche, welche bei Wiedergebornen, auch ohne Buße, das Seelenheil niemals in Gefahr setzen (*Richardi S. Victoris* tract. de differentia peccati mortalis et venialis in opp. Rhotomagi 1650. fol. p. 176.). Schwere Sünden hingegen, oder Todsünden (*peccata mortalia*) heißen diejenigen, welche den Menschen seines geistigen Lebens berauben, den Glauben vernichten und

ewige Strafen verdienen. Richard giebt drei Merkmale an, an welchen man die Todsünde zu erkennen vermöge: sie könne nicht begangen werden ohne große Verdorbenheit des Handelnden, ohne große Verletzung des Nächsten und ohne große Verachtung Gottes. Bekanntlich ist der Ausdruck Todsünde aus einer Stelle des Johannes (1. Br. V, 16.) genommen, in welche er aus der jüdischen Sittenlehre übergegangen war. Wir wissen nemlich aus dem Tractate Sanhedrin, daß die Rabbinen die Sünden eintheilten in solche, welche durch Besserung (תשובה), aufgehoben, oder erst am Versöhnungsfeste getilgt, oder erst im Tode vergeben werden könnten (vergl. Lightfoot in den horis zu Matth. XII, 31. ff.). Eine Todsünde (ἁμαρτία πρὸς θάνατον, חטאה למיתה) war also im Judenthume diejenige, welche erst in der Stunde des Scheidens (*in articulo mortis*) erlassen wurde, wie z. B. die Schuld der Gotteslästerung erst durch den Tod des Sünders getilgt werden konnte. Auch diejenigen, welche von dem dritten, oder höchsten Grade des Bannes (שמאתא) getroffen waren, befanden sich in dem Zustande der Todsünde und wurden erst durch ihr Hinscheiden versöhnt. Es ist indessen wahrscheinlich, daß man diesem Begriffe schon in der Synagoge bald den allegorischen Sinn des geistigen Todes unterlegte, wie es denn kaum zweifelhaft zu seyn scheint, daß Johannes sich dieser Formel im moralischen Sinne bedient habe. Die Scholastiker rechneten zu den Todsünden die sogenannten schreienden Verbrechen (1. Mos. IV, 10. Jak. V, 4), Todschlag, Sodomiterei, Unterdrückung der Unschuld und gewaltsame Vorenthaltung

des verdienten Lohnes. Das Unzureichende dieses Verzeichnisses fällt zwar in die Augen; aber verwerflich ist doch darum die ganze Eintheilung nicht, von welcher wir sprechen. Man kann vielmehr immer diejenigen Sünden leicht nennen, welche in einer bloßen Abirrung von dem Moralgesetze bestehen, während die schwerern gleichsam das Licht der göttlichen Idee in der Seele verdunkeln, den Grund des Gesetzes zerstören, die Vernunft unterdrücken und den Menschen gänzlich von Gott losreißen. Eine kleine Unwahrheit und ein blutiger Raubmord verhalten sich zu einander in der Moral, wie eine falsche Hypothese von dem Kanon zu dem Atheism in der Glaubenslehre, und genau dieses ist der Unterschied, der unter dieser Rubrik bezeichnet werden soll. Vergl. Bretschneiders Handbuch der Dogmatik. Th. II. Leipzig 1822. Zweite Ausg. S. 11. ff. *Gerhardi* locc. theol. ed. Cotta. t. V. p. 62. f. *Chemnitii* locc. theol. t. I. Francof. 1599. in 8. p. 524. s. 607. s. Was endlich das Wechselverhältniß betrifft, so haben die Manichäer in ihrer Sittenlehre die Pflichten in drei Abtheilungen gesondert, welche sie das Siegel des Mundes, der Hand und des Schooßes nannten, und wo sie, nach einer mehr topischen, als logischen Ordnung, die strengste Tugend empfahlen. Augustin, welcher diese Moral in einem eigenen Buche (*de moribus Manichaeorum*) schildert, stellt ihr in einer besonderen Schrift (*de moribus ecclesiae catholicae*) die christliche Sittenlehre entgegen, deren Pflichten sich in der Liebe zu Gott vereinigen. So entstand schon frühe die Eintheilung in Sünden gegen Gott, gegen Andere und uns selbst. Eine besondere Art der

der sie leben und wirken (Sirach XIV, 21.). Cicero schließt die unedlen Seelen von dem Himmel aus und läßt sie in der niederen Weltregion fortdauern: *humi retinentur* et *permanent* tamen (quaest. Tuscul. I, 12.). Lactanz hingegen läßt die Seelen der Fleischlichgesinnten hinsinken und zu Boden gedrückt werden: *cadunt* et *premuntur* in *terram* (de opisic. Dei c. 19.). Noch bestimmter erklärt sich Augustin; er bestreitet nicht nur das Böse, als Ursubstanz, gegen die Manichäer (de moribus Manichaeorum l. II. c. 9. sq.), sondern erklärt auch einmal geradezu, daß die Sünde zum Untergange und zur Vernichtung führe: *quanto magis quidque corrumpitur, tanto magis ad interitum tendit* (contra epistolam Manichaei c. 40.). In Wilsons Reisen wird berichtet, daß die Bewohner der Südseeinseln die Vernichtung gottloser Seelen nach dem Tode als Glaubensartikel betrachten; und auch unter den Europäern fehlt es nicht an Wüstlingen, die in dem höchsten Vollgenusse der Lust, gleich dem Schmetterlinge, zu vergehen wünschen. Es lehrt indessen die Erfahrung, daß die Sünde und das Laster von langer Dauer und eines immer neuen Zuwachses fähig ist. Marius war, nach Plutarch, ein wilder und äußerst unmäßiger Mensch, und erreichte dennoch ein hohes Alter. Der Marschall Richelieu war unersättlich in der Wollust, und doch, als hochbejahrter Greis, noch reich an organischer Kraft. Alexanders und Napoleons Ehrgeiz wuchs mit dem ungeheuren Erfolge ihrer Eroberungen, und daß Feindschaft und Rachgierde oft über das Grab der Gegner hinausreichen, ist jedem Menschenbeobachter

bekannt. Es läßt sich also in der Welt des Gemüthes keine Grenze festsetzen, bei welcher das kühne Laster stehen bleiben müßte. Vielmehr scheint es in der Natur einer moralischen Ordnung der Dinge zu liegen, daß der Höhe einer unendlichen Vollkommenheit auch die Tiefe einer endlosen Unsittlichkeit gegenüber stehe, damit die Bewegung des Willens auf beiden Seiten frei und unbehindert bleibe. Das Vermögen, Gutes, im Gegensatze des Bösen, zu thun (libertas *contradictionis*) kann zwar für einen geschaffenen Geist, wenn er einmal aus dem moralischen Gleichgewichte getreten ist, in einer geschlossenen Ordnung seines Lebens verloren gehen, so, daß in dieser Lebensform auch keine Hoffnung der Besserung statt findet; daher denn bei dem heiligen Seher der Teufel nach einer tausendjährigen Züchtigung um nichts weiser geworden ist (Offenb. Joh. XX, 7. und Eichhorns latein. Commentar zu d. St.). Dennoch gefährdet die noch übrig gebliebene freie Willkühr des Bösen (libertas *contrarietatis*) das Wesen des Sünders nicht, weil das Laster, als zufällige Eigenschaft des Willens, nicht in die Wurzel seiner Substanz hinabreicht, die durch das Wort des Schöpfers und die, dem in das Daseyn gerufenen Geiste anerschaffene, unendliche Verbindlichkeit zur Tugend gegen alle Gefahren der Vernichtung vollkommen geschützt ist. Die Lehre vom Teufel, als einem unendlich verdorbenen Geiste, und von der Hölle, als einem endlosen Vergeltungszustande solcher Gottlosen, die sich aus Stolz und Eigenwillen unaufhörlich gegen Gott empören und zuletzt weder bessern wollen, noch können, ist also bei Weitem nicht so vernunftwidrig,

als sie von sentimentalen und dialectischen Moralisten dargestellt wird. Wer möchte aber da von Ungerechtigkeit sprechen, wo sich der Sünder selbst für schuldig erklärt, daß er aus den Schranken seiner sittlichen Abhängigkeit von Gott getreten ist und die ihm angebotene Gnade vorsätzlich verschmäht hat (Luk. XXIII, 30.)! Ist für den Verurtheilten noch eine Hoffnung der Erneuerung vorhanden (1. Petr. IV, 6.), so kann diese weder die Rechtslehre, noch die Moral, sondern der Glaube an die, unserem Verstande jetzt noch unerreichbare (1. Joh. III, 20. f.) Verbindung der Gerechtigkeit Gottes mit seiner Gnade begründen, die auf dem Grunde der geschaffenen Substanz in einer neuen Ordnung der Dinge auch das zerrüttete Bewußtseyn des Sünders neu zu organisiren vermag; ein Gegenstand der speculativen Theologie, den auch die geläutertste Dogmatik mit Vorsicht und Ehrfurcht behandeln wird.

§. 70.

Eintheilung der Sünde.

Für die klare Behandlung einer so reichhaltigen und verwickelten Lehre ist die richtige Eintheilung dieses Begriffes von großer Wichtigkeit. Es ist aber die Sünde in Rücksicht der Quantität eine allgemeine, besondere und individuelle; in Rücksicht der Qualität Begehungs- und Unterlassungssünde, in Rücksicht der Relation vorsätzlich und unvorsätzlich, leicht und schwer, Sünde gegen Gott, wohin auch die

Sünde gegen den heiligen Geist gehört, gegen Andere und uns selbst; in Rücksicht der Modalität endlich möglich, wirklich und nothwendig. Zur letzten hat schon Augustin die Erbsünde gerechnet, welche noch jetzt in der gewöhnlichen Eintheilung der wirklichen Sünde gegenübergestellt wird.

Das Bedürfniß eines richtigen Princips für die Eintheilung ist in keiner Lehre so fühlbar, als in der Lehre von der Sünde; denn so leicht es ist, die Merkmale dieses Begriffes im Allgemeinen zu zergliedern, so schwer fällt es, die Beziehungen des concreten Begriffes der Sünde gehörig zu ordnen, daher sie denn auch in den Compendien der Dogmatik und Moral mehr zufällig ausgeloost, als logisch abgetheilt und vollständig aufgezählt werden. Wir nennen, der Quantität nach, die Sünde allgemein, welche von Allen anerkannt und begangen wird. Das letzte Merkmal läßt sich aus der Erfahrung mit leichter Mühe nachweisen; denn Trägheit, Unmäßigkeit, Hang zur Lust und Wollust, Abwendung des Gemüthes von Gott sind Fehler, von welchen sich kein Mensch in der ersten Periode seines Lebens freisprechen kann (1. Joh. I, 8.). Wohl aber ist es, wie Harms in den Thesen bemerkte, schwer, eine Sünde zu finden, die von allen Völkern als solche anerkannt würde, weil nur der erleuchtete und religiöse Mensch einen sicheren Maasstab zur Bestimmung der Unsittlichkeit in seinem Glauben gewinnt, der bei Wenigen rein im Princip und richtig in der Anwendung ist. Comparativ allgemeine Sünden heißen im Systeme die

Cardinalsünden, oder Stammsünden, aus welchen untergeordnete, wie aus einer Quelle, fließen. So zählte schon Cassian (*de institutis coenobiorum* lib. V.) acht Hauptsünden, mit welchen seine Mönche kämpfen sollten: die Gefräßigkeit, die Unzucht, den Geldgeiz, den Zorn, die Traurigkeit, die Aengstlichkeit, die Ruhmbegierde, den Stolz. Die Scholastiker beschränkten diese Zahl auf sieben, indem sie die Traurigkeit und Aengstlichkeit (unter dem Namen *acedia*) in ein Hauptlaster zusammenfaßten; Budde hingegen führte sie auf Geiz, Ehrgeiz und Wollust, nach den drei Haupttemperamenten, mit Ausschluß des phlegmatischen, zurück. Richtiger werden Irreligiosität, Egoism und Menschenhaß als die drei Cardinalsünden der Quantität bezeichnet. Besondere Sünden sind Unsittlichkeiten einzelner Stände und Ordnungen der Gesellschaft. So ist der Landmann grob, der Geburtsadel stolz, der Soldat gewaltthätig, der Matrose flucht, und unnatürliche Ausschweifungen im Geschlechtstriebe heißen Klostersünden. Individuelle Sünden endlich nennt man diejenigen, welchen das Merkmal persönlicher Thorheit und Unsittlichkeit eigen ist. So spannte Sesostris, nach dem Diodor von Sicilien, die überwundenen Könige als Viergespann vor seinem Wagen, während ihnen Adonibesek die Daumen und ersten Fußzehen abhauen ließ, und Napoleon sich begnügte, sie mit Gewalt der Waffen aus dem Lande zu jagen. In Rücksicht der Qualität sind alle Sünden entweder Begehungs- oder Unterlassungssünden. Die ersten bezeichnen eine unsittliche Thätigkeit gegen das Verbot (*actio,*

quae fit contra legem prohibentem), und zwar bei allen Handlungen der Ungerechtigkeit, von dem Todschlage an bis zur leisesten Regung des Neides, oder der Mißgunst. Die letzteren hingegen bezeichnen die unsittliche Ruhe des Willens bei gebotener Thätigkeit (*actio, quae fit contra legem jubentem*), von der Bequemlichkeit im Berufe bis zu dem entschiedensten Müssiggang. So sagt Rousseau von sich selbst: Indolenz, Nachlässigkeit und Trägheit in der Erfüllung kleiner Höflichkeitspflichten haben mir mehr geschadet, als große Laster: *mes pires fautes ont été d'omission* (*confessions* l. X. p. 60. der Zweibrücker Ausgabe.).

Die Kategorie der Relation bietet den Unterschied der Causalität, Substanz und Wechselwirkung dar. Ihrer Causalität nach sind alle Sünden entweder vorsätzlich, oder unvorsätzlich. Die vorsätzliche Sünde (*peccatum voluntarium, vel proaereticum*) besteht in einer wissentlichen Uebertretung des Gesetzes, z. B. Ehebruch, Todschlag. Man hat zwar läugnen wollen, daß es vorsätzliche Sünden gebe, weil der Mensch gar nicht sündigen könne, so lange ihm eine klare und lebendige Erkenntniß seiner Pflicht vorschwebe. Jesus konnte nicht lügen und Paulus nicht stehlen. Selbst da, wo man das Böse mit Ueberlegung vollbringe, habe man doch eine gute Absicht. So erzählt der Cardinal Retz: er habe, nachdem er zum Coadjutor von Paris gewählt worden, nachgedacht, ob er auch nun als Prälat sein ausschweifendes Leben fortsetzen solle? Nach einer sechstägigen Reflexion habe er sich endlich entschlossen, das Böse absichtlich zu thun (de faire le mal *par dessein*), um die

wir der Frage einen materiellen Sinn unterlegen und wissen wollen, wie der Sünder Andere und sich selbst durch seine Verschuldung verletzt und welchen Schaden er durch sie in der moralischen Welt angerichtet habe? Hier finden offenbar Grade der Unsittlichkeit Statt, die unsere Aufmerksamkeit verdienen, und zwar folgende:

1) Sünden der Unterlassung, oder als Laster, die herrschende Maxime der Lieblosigkeit. Ein Lehrer könnte Vieles für seine Wissenschaft leisten; aber er liebt die literarische Muße und läßt sich vom Staate besolden, Journale und Romane zu lesen. Ein Reicher könnte Vieles zur Unterstützung der Armen beitragen; aber er giebt nicht mehr, als die Policeitaxe verordnet. Ein erfahrner Mechaniker könnte Vieles bei der Löschung eines Brandes anordnen, ein guter Schwimmer den Verunglückten leicht aus dem Strome retten; aber beide begnügen sich, bloße Zuschauer der drohenden Gefahr zu seyn. Diese Denkart ist viel häufiger, als man glaubt; man findet in allen Ständen Personen, die nicht mehr thun, als das strenge Recht von ihnen fordert. Sie sind höchstens Bürger, aber keine Menschen. Jesus hat ihnen in dem schönen Apolog vom barmherzigen Samariter bestimmt das Urtheil gesprochen (Luk. X, 31. ff.).

2) Innere Begehungssünden, oder die böse That des Gemüthes, deren Ausführung aber durch die Umstände verhindert wird (Matth. V, 28.). So war Scarron ein zügelloser Wollüstling, ob ihn schon eine unheilbare Ischiadik hinderte, in der Wirklichkeit auszuschweifen. So war Danton ein Ungeheuer, welches die Volksmenge von Frankreich um ganze Mi-

sionen vermindern wollte, damit keine Hungersnoth mehr entstehen könne. In diesem Falle ist zwar die Sünde, als innerer Frevel (*peccatum noumenon*) schon vollendet und der Mensch moralisch eben so schlecht, als ob er sie schon vollbracht hätte. Aber zum Glücke der Menschheit verhütet die Vorsehung unendlich viele Ausbrüche der Lust, des Zorns, der Habsucht; es würde Niemand seines Lebens froh werden können, wenn die bösen Anschläge Anderer immer zur Wirklichkeit heranreiften. Dem Freunde des Guten kommt die Natur selbst zu Hülfe; dem Bösewicht hingegen legt sie von allen Seiten Hindernisse in den Weg. Die Lehre von den unvollendeten Sünden der Menschen ist daher gleich wichtig in der Moral und Dogmatik.

3) Wirkliche Ungerechtigkeiten, oder Handlungen, durch welche die Rechte des Anderen, als eines moralischen Wesens, verletzt werden. Man muß aber in der Sittenlehre das bürgerliche und moralische Unrecht wohl unterscheiden. Jenes begreift diejenigen Handlungen in sich, welche das äußere Rechtsgesetz beleidigen, z. B. Entwendung des Eigenthums, Kränkung der bürgerlichen Ehre, Verletzungen des Lebensglückes Anderer durch Ausschweifungen in der Lust. Dieses hingegen umfaßt diejenigen Handlungen, welche das innere Recht des Menschen auf Freiheit, Wahrheit, Achtung und frohen Lebensgenuß kränken. Ich kann z. B. den Lügner, Heuchler, Stolzen, Intriguanten in vielen Fällen nicht vor Gericht fordern, ob ich schon von Jedem derselben das schmerzlichste Unrecht erlitten habe. Die große Anzahl von Processen, Injurienklagen, von offenen und stillen Feind-

schaften beweiset es nur zu deutlich, daß die sittliche Cultur unserer Zeit bei Weitem nicht so hoch steht, als Viele zu glauben geneigt sind.

4) Verbrechen (*crimina*), unter welchen man nicht bloße Vergehungen (*delicta*), sondern grobe Verletzungen der Grundgesetze des Staates und der Kirche zu denken hat, vom Diebstahle bis zum grausamsten Raubmorde, vom Inceste bis zur wütendesten Gotteslästerung. So steckte Nero Rom in den Brand, warf die Schuld auf die Christen und gab sie dann, als Opfer seines Verbrechens, allen Martern preis. Noch schändlicher ist die, unter dem Namen der Bluthochzeit bekannte, Niedermetzelung der Hugonotten (Aug. 1572.) zu Paris. Um die Größe dieses Verbrechens, welches Carl IX. und seine Mutter mit ewiger Schande brandmarkt, in seiner Größe zu übersehen, muß man nach de Thou (*historia sui temporis* l. LII.) folgende Umstände bemerken. Man hatte Heinrich von Navarra, den Admiral Coligny und die Blüthe des reformirten Adels unter feierlichen Versprechungen und schmeichelhaften Einladungen nach der Hauptstadt gelockt. Diese Zusagen wurden durch die Vermählung Heinrichs (nachher des IV,) mit der Königstochter Margareth gleichsam versiegelt. Ueberdies hatte man die Betrogenen in die Nähe des königlichen Palastes gelockt und ihnen eine Leibwache bewilligt. Mitten unter den Hochzeitfeierlichkeiten dingte man einen Meuchelmörder, der dem edlen Greise Coligny durch einen Flintenschuß Hand und Arm zerschmetterte. Der König Carl IX ist scheinbar über diese Frevelthat zerknirscht, besucht den Verwundeten und bricht in

Thränen aus, seine souveräne Unschuld betheuernd.
Dennoch wird nach wenigen Tagen der verwundete
Admiral in seiner Wohnung überfallen, von seiner
Wache getödtet, aus dem Fenster geworfen, man
säbelt dem Leichnam Kopf und Hände ab, hängt
ihn bei den Füßen auf, bratet ihn am Feuer und
wirft den rauchenden Rumpf in die Seine. Während
man nun auf ein Zeichen der Sturmglocke in Paris
Alles tödtete, was kein Brevier und keinen Rosenkranz
trug, stürzen Heinrich und der Prinz Condé in
das Zimmer des Königs und bitten um ihr Leben.
Aber der wütende Fürst ist unerbittlich und feuert mit
eigener Hand von der Höhe des Louvre herab auf die
fliehenden Navarrer. Nach vollbrachter Missethat er-
klärt der König dennoch in einem Manifeste, nicht er,
sondern der Herzog von Guise sei der Urheber dieser
Frevel. Kurz darauf wiederruft Carl dieses Manifest
und nimmt eine Missethat auf sich, welche dreißigtau-
send Menschen das Leben kostete, feiert sie durch das
ganze Königreich durch ein Jubelfest und läßt ein
Hochamt in den Tempeln halten. Der Zeitgenosse de
Thou sagt in der angeführten classischen Beschreibung
dieses Blutbades: *nullum similis saeuitiae exem-
plum in tota antiquitate reperiri.* Wie keine Tugend
schöner glänzt, als die auf dem Throne, so ist kein
Laster zügelloser, als das in dem Purpur.

Man sage nicht, es sei kaum zu befürchten, daß
viele Menschen so tief sinken werden. Im N. T. lehrt
schon der Apolog von dem ungerechten Haushalter
(Luk. XVI, V. 1 — 9.), wie schnell der Uebergang
ist von der Trägheit zur Ueppigkeit, von der Ueppigkeit

zur Verschwendung, von dieser zu dem falschen Ehrgeitze, und von ihm wieder zu dem schändlichsten Betruge. Manches Mädchen fieng mit flatterhaftem Buhlsinne an und endigte als Kindermörderin auf dem Blutgerüste; mancher Betrüger begann seine Sündenlaufbahn mit der Entwendung eines Bandes und starb als Raubmörder auf dem Hochgerichte. Es ist also von großer Wichtigkeit, in der Moral auf die fortschreitende Verwandtschaft der Laster aufmerksam zu machen. Man vergl. *Pitaval causes célèbres*, ed. de Richer. Amsterdam 1772. 16. B. in 8. namentlich die Geschichte des Jesuiten Garnier im 3. B. *Raynal* histoire des etablissemens des Européens dans les deux Indes (Verbrechen der Spanier in America). *Raguenet*, histoire de Cromwell. Paris 1691. Collection universelle des memoires pour l'histoire françoise. Paris 1789. 70 B. in 8. Die Fortsetzung dieses lehrreichen Werkes wird noch eine Menge Greuel aus der Geschichte der französischen Revolution enthüllen, die unter den neuesten Ereignissen am furchtbarsten an großen und scheußlichen Missethaten ist.

§. 72.

Von der Zurechnung.

Alle diese Handlungen sind der Zurechnung unterworfen, das heißt der Bestimmung des Verdienstes, oder der Schuld des Menschen durch den Richter. Wir verstehen aber unter dem Verdienste den durch eine weise

Thätigkeit für das Gesetz begründeten Werth, und unter der Schuld den durch eine gesetzwidrige Handlungsweise begründeten Unwerth der Person. Jene ist Quelle unserer Zufriedenheit und Hoffnung, diese aber Quelle der Unzufriedenheit und der Furcht.

In Gottes Welt ist das Sittengesetz kein leerer Begriff, sondern ein sicherer Führer zur Vollkommenheit und zum Wohlseyn. Jede unserer Handlungen wird in unser Bewußtseyn aufgenommen, von ihm geprüft, beurtheilt und gewürdiget. Im A. T. heißt dieser Act [illegible] (1. Mos. XV, 6.), im N. T. λογίζεσθαι, ἱστάναι (Apostelg. VII, 60.). Die genauere Bestimmung des Begriffes der Zurechnung hat auch Schwierigkeiten. Wolf nennt sie in seiner allgemeinen praktischen Philosophie ein Urtheil, durch welches ein Mensch für die freie Ursache dessen erklärt wird, was aus seinen Handlungen folgt. Aber hier scheint das Zurechnen nicht von dem Zuschreiben unterschieden zu seyn. Man schreibt z. B. dem Abbé Raynal die Abneigung der Franzosen unter Ludwig XVI gegen die positive Religion zu; aber den sittlichen Werth seiner Schriften kann ihm Niemand zurechnen, als Gott und sein Gewissen. Wir wollen daher lieber sagen, Zurechnung sei die Bestimmung des Werthes, oder der Schuld eines Menschen durch den Ausspruch des Richters. Es gehört zu diesem Begriffe zuerst die Bestimmung des Verdienstes, oder der Schuld eines Menschen, entweder in Rücksicht auf einzelne

Handlungen, oder auf den ganzen Character. Dann erfolgt sie durch den Richter, der die Gewalt in Händen hat, das Urtheil zu vollstrecken und das über den Menschen zu verhängen, was er werth ist. Dieser Richter ist entweder ein äußerer und menschlicher, oder ein innerer, nemlich Gott und unser Gewissen. Das führt uns zu einer neuen Entwickelung der Begriffe Verdienst und Schuld. Verdienst ist, wie die Ableitung des Wortes lehrt, eine Folge der Arbeit und Thätigkeit. Man unterscheidet hiebei das Verdiente, oder die Frucht der Arbeit, die Belohnung; und das Verdienst selbst, oder die durch freie Thätigkeit für das Gesetz begründete Würdigkeit, glücklich zu seyn. Das Wesen des Verdienstes ist also ein innerer Werth, welcher der Person eigenthümlich und durch eine gesetzliche Handlung begründet worden ist. Hat man sich diesen Werth durch Auszeichnung im Dienste des Vaterlandes erworben, so heißt er das bürgerliche, oder politische Verdienst, z. B. des Cicero, als er Rom von den Gefahren der catilinarischen Verschwörung befreite. Man muß gestehen, daß das bürgerliche Verdienst der alten Freistaaten im Ganzen achtungswürdiger war und höher stand, als dasselbe Verdienst in neueren Monarchieen, dessen Preis oft nur ein politisches Pathengeschenk, oder ein privilegirtes Spiel mit bunten Bändern ist. Ist hingegen der Werth der Person durch freie Thätigkeit für sittliche Zwecke begründet, so entsteht aus ihm die Würdigkeit, in dem Reiche Gottes glücklich zu seyn. Dem Verdienste gegenüber steht die Schuld (*culpa, reatus*), welche Wolf den überwindlichen

Mangel der Güte einer Handlung, Reinhard den Streit einer Handlung mit ihrer Verbindlichkeit bei dem Thäter nennt. Aber gegen jene Erklärung muß man bemerken, daß die Schuld nicht eine Eigenschaft der Handlung, sondern des Handelnden ist; an dieser hingegen leuchtet sofort die Verwechselung der Schuld mit der Unsittlichkeit ein. Wir sagen daher, Schuld sei die durch Pflichtwidrigkeit begründete Verhaftung des Handelnden unter die strafende Gerechtigkeit des Gesetzes. Es gehört zu ihr die Pflichtwidrigkeit einer freien Handlung, ihre Verbindlichkeit sei nun negativ, oder positiv; dann die Verhaftung des Handelnden (Röm. III, 19. ὑπόδικος), und zwar in Beziehung auf die strafende Gerechtigkeit, oder das vergeltende Gesetz. Beleidigte der Thäter eine Staatspflicht, so ist seine Schuld bürgerlich, und die Vergeltung richtet sich nach dem objectiven Charakter der That (3. Mos. XXIV, 20.); beleidigte er hingegen eine Tugendpflicht, so ist die Schuld sittlich und die Vergeltung erfolgt nach dem Grade der gemißbrauchten Freiheit, oder der subjectiven Sittlichkeit. Menschen imputiren nur die äußere, freie That: Gott und unser Gewissen hingegen die Gesinnung, und zwar sie allein. Jesus lehrt daher in der Parabel von den Arbeitern im Weinberge, sie seien nach ihrer Absicht belohnt worden (Matth. XX, 9. f.). Billig sollten wir uns bei unseren Urtheilen über Andere immer nur auf die Handlung einschränken und nie über den Charakter absprechen, dessen Werth, oder Unwerth unseren Blicken verborgen bleibt. Dagegen können wir sicher seyn,

daß uns selbst jede unserer Thaten von dem Gewissen zugerechnet wird, weil sie alle in das Bewußtseyn übergehen und dem Urtheile unseres inneren Richters unterworfen sind. Der Selbstbilligung folgt, ihrer Natur nach, Zufriedenheit, inneres Wohlseyn und die Hoffnung, so glücklich zu werden, wie es dem Gesetze einer gerechten Vergeltung gemäß ist (Matth. VII, 2). Der Mißbilligung hingegen folgt Laune, Unzufriedenheit, Mißtrauen gegen das Schicksal und Furcht vor der vergeltenden Zukunft (Röm. II, 9.). Was uns die Glaubenslehre von dem Weltgerichte sagt, ist nur die fortgesetzte Entwickelung der moralischen Ordnung der Dinge, die von unserem Bewußtseyn ausgeht und den Lauf unserer Schicksale regelt. Man vergl. la Bruyère du merite personel in s. caractères de Theophraste Paris 1765. in 4. S. 99. f. Abt vom Verdienste, in s. verm. Werken Th. I. und Pörschke's Einleitung in die Moral S. 159. f. Das rechte Buch über die Schuld ist noch nicht geschrieben.

§. 73.

Von der sittlichen Veredelung des Menschengeschlechtes.

Die Frage, ob die Menschheit sittlich besser, oder schlechter werde, oder sich immer in einem bestimmten Kreise umherdrehe, hat von jeher die besten Köpfe beschäftigt. Während die Vernunft das Erste zu fodern scheint, neigt sich der Ausschlag einer unbefangenen Forschung sichtbar der letzten

Meinung zu. Es ist mehr, als wahrscheinlich, daß jedes Menschengeschlecht diese Erde, als eine Vorbereitungsschule für die Ewigkeit, im Ganzen mit gleicher Bildung verläßt und erst in einer anderen Welt zur höheren Vollkommenheit fortschreitet (1. Joh. III, 2.).

Die Frage, ob das Menschengeschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? wird nach Kant (dessen Abhandlung hierüber in s. kleinen Schriften, herausgeg. von Tieftrunk Th. III, Anthropologie S. 320. Streit der Facultäten S. 132.) anders von dem Abderitismus, anders von dem sanguinischen Eudämonismus, und wieder anders von dem Terrorismus beantwortet. Der erste nimmt an, daß das Menschengeschlecht, wenn es einen gewissen Kreislauf der Bildung vollendet hat, seine Bahn, obschon unter veränderten Umständen, wieder von Neuem beginne. Wie schneidend auch Kant diese Ansicht bezeichnet, so ist sie doch von den kundigsten Menschenbeobachtern gefaßt und vertheidigt worden. Schon Salomo bemerkt, es geschehe unter der Sonne nichts Neues (Pred. I, 9. f.); noch entscheidender spricht Seneca, wir taugen nichts, haben nichts getaugt und werden nichts taugen (de benefic. I, 10.); Antonin (de se ipso XI, 1.) glaubte an eine periodische Palingenesie der Menschheit, so, daß in vierzig Jahren der alte Cyklus wiederkehre; und am scharfsinnigsten erinnert Rousseau, der menschliche Verstand habe nur ein gewisses Maaß, welches er um so weniger überschreiten könne, da die immer wieder-

daß uns selbst jede unserer Thaten von dem Gewissen zugerechnet wird, weil sie alle in das Bewußtseyn übergehen und dem Urtheile unseres inneren Richters unterworfen sind. Der Selbstbilligung folgt, ihrer Natur nach, Zufriedenheit, inneres Wohlseyn und die Hoffnung, so glücklich zu werden, wie es dem Gesetze einer gerechten Vergeltung gemäß ist (Matth. VII, 2). Der Mißbilligung hingegen folgt Laune, Unzufriedenheit, Mißtrauen gegen das Schicksal und Furcht vor der vergeltenden Zukunft (Röm. II, 9.). Was uns die Glaubenslehre von dem Weltgerichte sagt, ist nur die fortgesetzte Entwickelung der moralischen Ordnung der Dinge, die von unserem Bewußtseyn ausgeht und den Lauf unserer Schicksale regelt. Man vergl. la Bruyère du merite personel in s. caractères de Theophraste Paris 1765. in 4. S. 99. f. Abt vom Verdienste, in s. verm. Werken Th. I. und Pörschke's Einleitung in die Moral S. 159. f. Das rechte Buch über die Schuld ist noch nicht geschrieben.

§. 73.

Von der sittlichen Veredelung des Menschengeschlechtes.

Die Frage, ob die Menschheit sittlich besser, oder schlechter werde, oder sich immer in einem bestimmten Kreise umherdrehe, hat von jeher die besten Köpfe beschäftigt. Während die Vernunft das Erste zu fodern scheint, neigt sich der Ausschlag einer unbefangenen Forschung sichtbar der letzten

Meinung zu. Es ist mehr, als wahrscheinlich, daß jedes Menschengeschlecht diese Erde, als eine Vorbereitungsschule für die Ewigkeit, im Ganzen mit gleicher Bildung verläßt und erst in einer anderen Welt zur höheren Vollkommenheit fortschreitet (1. Joh. III, 2.).

Die Frage, ob das Menschengeschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? wird nach Kant (dessen Abhandlung hierüber in s. kleinen Schriften, herausgeg. von Tieftrunk Th. III, Anthropologie S. 320. Streit der Facultäten S. 132.) anders von dem Abderitismus, anders von dem sanguinischen Eudämonismus, und wieder anders von dem Terrorismus beantwortet. Der erste nimmt an, daß das Menschengeschlecht, wenn es einen gewissen Kreislauf der Bildung vollendet hat, seine Bahn, obschon unter veränderten Umständen, wieder von Neuem beginne. Wie schneidend auch Kant diese Ansicht bezeichnet, so ist sie doch von den kundigsten Menschenbeobachtern gefaßt und vertheidigt worden. Schon Salomo bemerkt, es geschehe unter der Sonne nichts Neues (Pred. I, 9. f.); noch entscheidender spricht Seneca, wir taugen nichts, haben nichts getaugt und werden nichts taugen (de benefic. I, 10.); Antonin (de se ipso XI, 1.) glaubte an eine periodische Palingenesie der Menschheit, so, daß in vierzig Jahren der alte Cyklus wiederkehre; und am scharfsinnigsten erinnert Rousseau, der menschliche Verstand habe nur ein gewisses Maaß, welches er um so weniger überschreiten könne, da die immer wieder-

sind noch immer stehende, oft nicht einmal erreichte Vorbilder unserer Zeitgenossen. So wenig wir talentvoller, geistiger, kräftiger und glücklicher sind, als unsere Väter; eben so wenig sind wir berechtiget, uns für vollkommener, besser, edler und der künftigen Seligkeit würdiger zu halten, als sie. Die Scene wechselt und nähert sich der Entwickelung des Ganzen, aber das Schauspiel des Lebens ist dasselbe.

2) Man kann die Frage aber auch so stellen, ob die Menschheit nicht wenigstens objectiv besser und edler geworden sei, als sie sonst war? Gewöhnlich haben die Abwesenden Unrecht, und die Todten; in diesem Falle entscheidet sich die Streitfrage von selbst. Bekennen wir uns aber zu dieser Maxime nicht, so vermögen wir auch die Bemerkung nicht zu unterdrücken, daß jedes Zeitalter in der Geschichte seine eigenen Tugenden und Fehler hat. Wir sind nicht mehr bigott, wie unsere Väter, aber zum Unglauben und Indifferentism geneigt. Wir trinken nicht mehr so unmäßig, wie jene; aber Wohlschmeckerei und Weichlichkeit wohnt in den Palästen und Hütten. Wir sind nicht mehr Abenteurer, Landsknechte und Straßenräuber; aber unsere Sitten sind durch Wollust entnervt, und der Betrug wandelt unter uns in den mannichfachsten Gestalten einher. Dieselben Laster, die sonst in Korinth, Ephesus, Jerusalem, Memphis, Babylon und Karthago herrschten, herrschen noch jetzt in dem christlichen Rom, Wien, Paris, London und Petersburg. Soll daher die Sittlichkeit der Menschen nur nach einzelnen Handlungen berechnet werden; so möchte man fast behaupten, die Zahl unserer Tugenden

Thatsache, im Heidenthume (aetas parentum, peior auis, tulit nos nequiores: *Horat.* Od. III, 6. 46.), wie unter frommen und frömmelnden Christen. Selbst Fichte stattete diesen manichäischen Gedanken auf seine Weise aus und glaubte, die (deutsche) Menschheit sei (vor sechszehn Jahren) aus dem Stande der Unschuld und anhebenden Sünde in den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit herabgesunken, werde sich aber (was freilich bisher nicht geschehen ist) bald zur vollendeten Rechtfertigung und Heiligung erheben (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. S. 16. f.). Da das Problem, mit dessen Lösung wir uns beschäftigen, so vieldeutig ist; so wird vor Allem der Sinn desselben genauer bestimmt und in einzelnen Sätzen erwogen werden müssen. Man kann nemlich fragen,

1) ob die gegenwärtige Generation subjectiv besser, freier und sittlichreifer sei, als die Geschlechter der Vorzeit? Da sich Weisheit und Tugend nicht fortpflanzen, wie die Erbsünde, so liegen die Zweifel sehr nahe. Unsere Kinder lernen nicht früher gehen, als wir; unsere Jünglinge werden zwar altklug, aber nicht besonnener, wie sonst; es ist daher auch nicht abzusehn, warum die Männer und Greise unserer Tage weiser und besser seyn sollen, als Erasmus und Melanchthon. Friedrich der Große beginnt wie Salomo, und endigt, wie er, mit der Sehnsucht nach einem besseren Seyn; Elihu spricht nicht schlechter, als die jungen Philosophen unserer Zeit; David und Hieronymus, Paulus und Luther, Johannes und Fenelon

sucht von beiden Seiten bedrohen und uns im gewissen Kampfe einer noch sehr ungewissen Zukunft entgegenführen.

Wenn daher auch die dogmatische Behauptung keinem Zweifel unterliegen kann, daß die ganze Menschheit in Gottes Reiche ungehindert einer größeren und höheren Vollkommenheit entgegengeführt wird; so ist doch die Moral der Geschichte das gerechte Bekenntniß schuldig, daß wir keinesweges Ursache haben, uns einer reineren Sittlichkeit, als die unserer Väter war, zu rühmen. Jene Ansicht gilt daher nur theils von den sich im Laufe der Jahrhunderte anhäufenden Hülfsmitteln der sittlichen Veredelung, theils von dem ganzen Geschlechte in allen Theilen der Schöpfung und seiner stufenweisen Vervollkommung in der Geisterwelt. Man darf folglich das Fortschreiten der Menschheit nicht mit einem Strome vergleichen, der bei seinem Ausflusse immer größer und stärker wird, sondern mit einer Schule, in der zwar Lehrer, Methoden und Schüler ohne Aufhören wechseln, die aber zuletzt in einzelnen Classen immer nur dieselbe Bildung und Vorbereitung gewährt. Wir sind Söhne der Schwachheit, wie unsere Väter (Röm. VIII, 20.); erst dort kann es erscheinen, was wir seyn werden (1. Joh. III, 2.). Elpizon, dritte Ausg. Danzig 1803. B. I. S. 369. ff.

sei verhältnißmäßig nicht größer, die Zahl unserer Sünden und Laster nicht kleiner, als die der Vorzeit. Den Beweiß für das Gegentheil zu führen wird schwer, wo nicht ganz unmöglich seyn.

3) Fragen wir hingegen, **ob sich im Laufe der Zeit nicht die Hülfsmittel sittlicher Bildung gehäuft haben?** so kann man hierauf ohne Bedenken bejahend antworten. Wir sind weiter gekommen in einzelnen Wissenschaften und Künsten, in der Kenntniß der Natur, des Menschen, seiner Rechte und Pflichten, vielleicht auch in den Principien einer guten Staatsverfassung. Aber mit den Künsten wächst auch der Luxus, mit der Wissenschaft die Skepsis, mit der Gelehrsamkeit die Liebe zu Paradoxieen, mit der Humanität die Charakterlosigkeit, mit der Höflichkeit die Falschheit und Treulosigkeit, und mit der Kraft der Wahrheit auch die Macht des Wahns und der Vorurtheile. Ueber den Streit der Patricier und Plebeier hat Livius längstens die Acten geschlossen; aber der wiederkehrende Hochmuth wird den Proceß verlängern bis an das Ende der Tage. Die Schändlichkeit der Wollust hat Paulus in das hellste Licht gestellt; aber die Zahl der Messalinen ist nun nicht geringer, wie unter dem Kaiser Claudius. Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe hat Christus auf das Nachdrücklichste empfohlen; aber wir heucheln und lügen wie die Kreter und Kappadocier. Davon nicht zu sprechen, daß Künste und Wissenschaften wandern, wie die Zugvögel, und daß wir selbst an einem Scheidewege stehn, wo uns Despotism und Liberalism, Pfaffenthum und Pantheism, dumpfe Mystik und hohle Zweifel-

werden. Die Erfahrung spricht aber bestimmt für das Gegentheil. Schon *Friedrich*, der *Große* erinnert; die Thorheiten der Väter seien fast immer für die Kinder verloren, weil jedes Geschlecht sich nur durch die Folgen eigener Verirrungen bekehren lasse. Damit stimmt auch die neueste Geschichte vollkommen zusammen; wir sehen in dem Jahrhunderte der Aufklärung ganze Geschlechter und Casten zu den politischen und religiösen Vorurtheilen der Vorzeit mit einer Verblendung zurückkehren, die uns fast beschämt, daß wir zu einem Geschlechte gehören, welches keine Anticyra heilen mag. Wenn wir uns aber auch auf den abgemessenen Kreis einschränken, den der Mensch bei seiner moralischen Bildung nicht überschreiten kann; so müssen wir doch die Besserung des unvollkommenen, aber schuldlosen Menschen, von der Besserung des verdorbenen und schuldigen wohl unterscheiden. *Jene* geht von einer Unvollkommenheit aus, die ihren Grund in den Schranken unserer Natur hat, und zu dem höheren Ziele unserer Vollendung mit dem unausgesetzten Bestreben fortschreitet, sich täglich selbst zu übertreffen. Das ist die Bahn der Pflicht, mit der sich die Sittenlehre in ihrem ganzen Umfange beschäftiget. *Diese* ist die neue Richtung des schuldigen Gemüthes auf den verlassenen Pfad der Tugend, oder die *radicale* Besserung, die nur durch eine gänzliche Veränderung des verkehrten Willens zu Stande kommt (*Kants* Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft S. 43. f.). Es ist Sache der Dogmatik, zu zeigen, daß die Ausdauer und der obsiegende Wechsel unserer moralischen Kräfte durch den Beistand des göttlichen Geistes erfolgt,

Dritter Abschnitt.

Von der Besserung des Menschen.

§. 74.

Einleitung.

Das Leben des Menschen ist nicht nur ein beständiges Fortschreiten zum Besseren, sondern auch eine beständige Verbesserung seiner vorhergehenden Maximen und Handlungen, weil er weniger durch fremde Beispiele, als durch die Erfahrung und die Folgen eigener Verirrungen weise wird. Man theilt daher auch die Besserung in die fortschreitende und radicale ein, und unterscheidet die dogmatische Ansicht derselben von der moralischen, die unserer Wissenschaft ausschließend zugehört. Es kommt hier aber theils auf die Möglichkeit derselben, theils auf die Veränderungen des sich zur Besserung neigenden Gemüthes, theils auf die Mittel der sittlichen Genesung selbst an.

Wenn es wahr wäre, was die sanguinischen Philanthropen behaupten, daß sich die Menschheit im beständigen Fortschreiten zum Besseren befände; so müßte das Buch der Geschichte, welches seit Jahrtausenden vor uns aufgeschlagen liegt, fleißiger von uns gelesen und sorgfältiger für das Leben benutzt

werden. Die Erfahrung spricht aber bestimmt für das Gegentheil. Schon Friedrich, der Große erinnert; die Thorheiten der Väter seien fast immer für die Kinder verloren, weil jedes Geschlecht sich nur durch die Folgen eigener Verirrungen bekehren lasse. Damit stimmt auch die neueste Geschichte vollkommen zusammen; wir sehen in dem Jahrhunderte der Aufklärung ganze Geschlechter und Casten zu den politischen und religiösen Vorurtheilen der Vorzeit mit einer Verblendung zurückkehren, die uns fast beschämt, daß wir zu einem Geschlechte gehören, welches keine Anticyra heilen mag. Wenn wir uns aber auch auf den abgemessenen Kreis einschränken, den der Mensch bei seiner moralischen Bildung nicht überschreiten kann; so müssen wir doch die Besserung des unvollkommenen, aber schuldlosen Menschen, von der Besserung des verdorbenen und schuldigen wohl unterscheiden. Jene geht von einer Unvollkommenheit aus, die ihren Grund in den Schranken unserer Natur hat, und zu dem höheren Ziele unserer Vollendung mit dem unausgesetzten Bestreben fortschreitet, sich täglich selbst zu übertreffen. Das ist die Bahn der Pflicht, mit der sich die Sittenlehre in ihrem ganzen Umfange beschäftiget. Diese ist die neue Richtung des schuldigen Gemüthes auf den verlassenen Pfad der Tugend, oder die radicale Besserung, die nur durch eine gänzliche Veränderung des verkehrten Willens zu Stande kommt (Kants Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft S. 43. f.). Es ist Sache der Dogmatik, zu zeigen, daß die Ausdauer und der obsiegende Wechsel unserer moralischen Kräfte durch den Beistand des göttlichen Geistes erfolge,

ohne den wir überall für die Veredelung unserer Natur nichts vermögen und leisten können (Jerem XXXI, 18. Phil. II, 13.). Die Schule nennt das die transitive Heiligung und setzet ihr die intransitive gegenüber, welche einzig von der Freiheit und Persönlichkeit des Menschen ausgehet (Matth. IV, 17. XI, 28.) und in der Sittenlehre allein zur Sprache kommen kann. Die Möglichkeit derselben liegt theils in der Anlage des Menschen zur Vernunft überhaupt, theils in dem Zusammenhange des Willens mit der Idee des Göttlichen ins besondere. Die Pflanze welkt, wenn die Wurzel zerstört ist; die Lebenskraft des Thieres verschwindet, wenn das Gift der Zerstörung in seinen Adern schleicht; auch der menschliche Organism kann so tief verwundet und zerrüttet werden, daß an keine Wiederherstellung desselben mehr zu denken ist. Wird hingegen der verblendete Verstand des Sünders von der Gewalt des sinnlichen Scheins befreiet; so hat auch die Sünde für den fehlenden Menschen ihren Reiz verloren und der Wille kehrt wieder gelehrig zu der Leitung der Pflicht zurück. Die Möglichkeit der Besserung beruht folglich auf der Gemeinschaft des Willens mit der Idee des Höchsten, als der Quelle der Pflicht, die das Wesen der unverdorbenen Menschennatur ausmacht. Nur dann, wenn sich der Sünder von dieser Idee losgerissen, sie vorsätzlich unterdrückt, dem Laster seine ganze Persönlichkeit hingegeben und seine sittliche Freiheit, im höheren Sinne des Wortes verloren hat, läßt sich die reale Möglichkeit seiner Besserung psychologisch nicht mehr nachweisen (§. 70.). Origenes will zwar, daß einstens auch die Teufel wieder gut und

selig werden sollen; der besonnene Moralist hingegen wird sich hüten, über diesen Gegenstand abzusprechen, so lang es noch Frevler giebt, die dem Rufe der Pflicht ihr Herz bis auf den letzten Augenblick ihres Lebens verschließen. Wir haben hier theils von der Krisis des sittlich verwundeten Gemüthes, theils von den Heilmitteln desselben zu handeln. Die Betrachtung jener kann moralische Pathologie; die Nachweisung dieser moralische Therapie heißen.

§. 75.

1. Moralische Pathologie. Die Sünde als Seelenkrankheit betrachtet.

Die Sünde wird nicht allein von den größten Moralphilosophen des Alterthums, sondern auch in der heiligen Schrift eine Krankheit der Seele und eine Verwundung des Gewissens genannt. Es ist einleuchtend, daß dieses nicht von unserer geistigen Natur, sondern nur von dem sinnlichen Willenstriebe (§. 52.) gesagt werden kann, der mit unserer praktischen Vernunft durch die organische Lebenskraft in Verbindung gesetzt wird. Hier treten allerdings, wie bei der Entstehung der Sünde (§. 59.), so auch bei ihrer Ablegung und Entfernung gewisse Veränderungen in dem Verstande, Gefühle und Gemüthe ein, welche die Sittenlehre bezeichnen muß, ehe sie die nöthigen Heilmittel in Vorschlag bringen kann.

Wie die Gesundheit des Körpers den normalen Zustand des Organismus bezeichnet; so heißt auch die Seele gesund, wenn Verstand und Wille ihren natürlichen Gesetzen gemäß wirken. Im Gegentheile nennt schon Plato (*Sophista* ed. Bip. p. 224 — 230.) die Unsittlichkeit (πονηρία) eine Krankheit und den sittlichen Unterricht (διδασκαλία) eine Reinigung der Seele (καθαρμὸς ψυχῆς); unter den Stoikern handelte Chrysipp ausführlich von sittlichen Schwächen und Krankheiten (νοσήματα, αῤῥωστήματα, *Cicero* quaest. Tusc. IV, 10.), und die Schrift bauet die ganze Versöhnungslehre auf den Typus einer moralischen Krankheit des Gemüthes (Psalm VI, 5. Jes. I, 5. Hebr. IV, 13.). In der That lassen sich auch die Verirrungen sthenischer und asthenischer Leidenschaften (§. 52.), auf die zuletzt alle Sünden zurückgeführt werden müssen, gar wohl mit einem hitzigen und kalten Fieber vergleichen. Der Unterschied ist nur dieser, daß der freie Mensch die Anfälle sittlicher Krankheit in seiner Gewalt hat (animi nolentes morbo tentari non possunt, corpora possunt: *Cicero* l. e.), und daß sein geistiger Charakter von ihr nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar ergriffen werden kann, insofern nemlich seine Kraft zu denken und zu wollen in seiner sinnlichen Ichheit gewurzelt ist und durch die Reflexion ihrer an sich freien Thätigkeit in dem inneren Sinne zum Bewußtseyn kommt. Vermöge dieses Zusammenhanges unserer geistigen Natur mit der sinnlichen wird der Zorn eine Krankheit der Seele, wie die Wuth, die Liebe eine Krankheit wie das hektische Fieber, Furcht und Gram eine

Schwachheit, wie der Marasmus und der Schwindel. Nur sind die Symptome derselben nicht reinpathologisch, sondern psychologisch; wie der Beobachter die Veränderungen des Gemüthes nachweisen kann, die den Uebergang des unverdorbenen Menschen zur Entrüstung, zur Trunkenheit und Wollust begleiten, so vermag er auch wieder umgekehrt einzelne Stufenfolgen der moralischen Krisis zu bezeichnen, die man bei dem Aufstreben des Gemüthes zur verlornen Gesundheit der Seele wahrnimmt. Bei der großen Mannichfaltigkeit der Art, zu empfinden, so wie bei den verschiedenen Graden der Verschuldung und der schon ursprünglich größeren, oder geringeren sittlichen Lebenskraft einzelner Menschen kann zwar die Dauer dieses Zustandes kürzer, oder länger seyn; aber ohne Erleuchtung des Verstandes, ohne inneren Schmerz des sittlichen Gefühles und ohne die Erhebung des Gemüthes zu Gott und seiner Gnade kommt keine wahre Besserung zu Stande. Das ist auch in dogmatischer Rücksicht ein wichtiger Punct, durch den sich die evangelische Heilsordnung von der Lehre der römischen Kirche unterscheidet. Vergl. die August. conf. art. XII. de *poenitentia* und Reinhards christliche Moral, fünfter Band. Wittenberg 1815. §. 500.

§. 76.

Erleuchtung des Verstandes.

Die erste Veränderung in dem Gemüthe des sich bessernden Sünders ist die Erleuchtung seines Verstandes über die Thorheit seiner bisherigen

Lebensweise und ihre traurigen Folgen in einer moralischen Weltordnung (2. Kor. IV, 6. Ephes. V, 8.). So wie diese Erkenntniß in ihm klar und lebendig wird, folgt die Sinnesänderung (Matth. III, 3.) von selbst, weil der Mensch den Widerspruch mit sich, seine innere Entwürdigung und sein Unglück nicht mehr wollen kann. Der Obscurantism in der Religion erscheint nirgends so verächtlich und schädlich, als in der Lehre von der Bekehrung, die durch gemeine Kanzeldeclamationen wenig gefördert wird.

Jede Sünde ist eine Abirrung des Verstandes von der Wahrheit, und jede Abirrung von dieser eine Folge dunkler und verworrener Begriffe von dem, was uns gut ist. Wie sich nun der Sünder vor seinem Falle erst in diesen Zustand der Verblendung und Selbstbetäubung durch einseitige Lebensansichten gesetzt hat; so muß auch dieses Dunkel wieder stufenweise verschwinden und dafür das höhere Licht des Himmels in seine Seele eintreten, ehe er sich zur Rückkehr von seinen Fehltritten entschließen kann. Zarte, weiche und edle Gemüther fassen diesen Vorsatz gemeiniglich schon für sich selbst; sie fühlen sich nach einer kurzen Ueberraschung der vordringenden Sinnlichkeit so unwohl außer der Bahn ihrer Pflicht, daß ihre Augen bald wieder klar und wacker werden; oft ist eine einzige fromme Betrachtung an einem heiteren Morgen schon hinreichend, sie von ihrer falschen Stellung im Reiche Gottes zu überzeugen und sie auf den rechten Weg zurückzuführen. Rohe, ungebildete und niedrigdenkende

Seelen bedürfen hingegen erst eines äußeren Anstoßes und einer kräftigen Erweckung, um das Auge wieder zu dem reinen Lichte des Himmels zu erheben. Dieser wird durch die nächsten Folgen der Sünde schon beschämt und zur Besonnenheit gebracht; einen Anderen wecken unerwartete Rührungen aus seinem Sündenschlummer, wie den Augustin zu Mailand ein ergreifender Vortrag des Ambrosius; ein Dritter wird in der Schule äußerer Unfälle und Leiden weise; und ein Vierter sieht an einem stillen Grabhügel alle Täuschungen seiner sittlichen Thorheit verschwinden. Der Gedanke an den Tod erschüttert zuerst den leichten Bau einer falschen Lebensweisheit (Matth. VII, 26. f.), und weckt dann in dem Gemüthe das Verlangen nach höheren Lebensgütern, die, unabhängig von dem Körper, dem Geiste in die Ewigkeit folgen. Gott, das Vorbild aller Wahrheit, Vollkommenheit und Seligkeit, steht nun wieder vor der Seele des Irrenden; er sieht, daß er durch seine bisherigen Handlungen sich mit seinem eigenen Bewußtseyn entzweiet, daß er die Achtung Anderer und seiner selbst verloren und noch überdies die gerechte Vergeltung seiner Ungerechtigkeiten zu fürchten hat. Nun siegt der Wunsch, wieder frei, vollkommen und zufrieden zu werden, über alle Reitze seiner bisherigen Thorheit; er tritt aus dem dunklen Kreise seiner täuschenden, eitlen, dunklen und verworrenen Begriffe heraus; er wendet sich von der Finsterniß zum Lichte (Apostelg. XXVI, 18.) und ändert seinen Sinn, indem er ihn von dem Widerspruche zur Einheit, von der Unordnung zur Ordnung, von dem Elende und Verderben zum Leben und zur Freude

sei verhältnißmäßig nicht größer, die Zahl unserer Sünden und Laster nicht kleiner, als die der Vorzeit. Den Beweiß für das Gegentheil zu führen wird schwer, wo nicht ganz unmöglich seyn.

3) Fragen wir hingegen, ob sich im Laufe der Zeit nicht die Hülfsmittel sittlicher Bildung gehäuft haben? so kann man hierauf ohne Bedenken bejahend antworten. Wir sind weiter gekommen in einzelnen Wissenschaften und Künsten, in der Kenntniß der Natur, des Menschen, seiner Rechte und Pflichten, vielleicht auch in den Principien einer guten Staatsverfassung. Aber mit den Künsten wächst auch der Luxus, mit der Wissenschaft die Skepsis, mit der Gelehrsamkeit die Liebe zu Paradoxieen, mit der Humanität die Charakterlosigkeit, mit der Höflichkeit die Falschheit und Treulosigkeit, und mit der Kraft der Wahrheit auch die Macht des Wahns und der Vorurtheile. Ueber den Streit der Patricier und Plebeier hat Livius längstens die Acten geschlossen; aber der wiederkehrende Hochmuth wird den Proceß verlängern bis an das Ende der Tage. Die Schändlichkeit der Wollust hat Paulus in das hellste Licht gestellt; aber die Zahl der Messalinen ist nun nicht geringer, wie unter dem Kaiser Claudius. Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe hat Christus auf das Nachdrücklichste empfohlen; aber wir heucheln und lügen wie die Kreter und Kappadocier. Davon nicht zu sprechen, daß Künste und Wissenschaften wandern, wie die Zugvögel, und daß wir selbst an einem Scheidewege stehn, wo uns Despotism und Liberalism, Pfaffenthum und Pantheism, dumpfe Mystik und hohle Zweifel-

und sollen zwar, unter günstigen Umständen, sofort vergütet werden; den inneren Unwerth der Schuld hingegen kann keine willkührliche Genugthuung tilgen; es bemächtigt sich daher des Sünders nach dem Grade seiner Verschuldung ein tiefes und schmerzliches Gefühl seiner Unwürdigkeit, durch welches das moralische Gleichgewicht in seinem Inneren wieder hergestellt und der Rückfall zu ähnlichen Fehltritten verhindert wird.

Wenn der Leichtsinnige und sich dennoch reich dünkende Haushalter bei der Durchsicht seiner Rechnungen wahrnimmt, daß er nicht nur in seinem Wohlstande zurückgekommen ist, sondern auch eine bedeutende Schuldenlast gehäuft hat; so wird er zwar den Entschluß einer besseren Oekonomie von selbst fassen, aber doch vor seiner Ausführung einem schwermüthigen Gefühle des Unwillens und Kummers nicht widerstehen können. Der sich bessernde Sünder befindet sich in der Stunde, wo ihm ein Licht über die Unordnungen seines Gemüthes aufgeht, in derselben Lage; das klare und deutliche Bewußtseyn innerer Unvollkommenheit und Zerrüttung weckt unwillkührlich in ihm ein leises Gefühl der Demüthigung und Beschämung; er ist nicht gerade verpflichtet, es aufzusuchen, weil es ihm nach der sittlichen Einrichtung seines Gemüthes von selbst kommen muß; wohl aber ist er verbunden, es ohne Widerstand zu dulden, weil es, gleich den Schmerzen einer sich öffnenden Wunde, ein heilsamer Vorläufer seiner sittlichen Genesung ist. Man nennt dieses Gefühl die Reue (μεταμέλεια, λύπη, 2. Kor. VII, 10.),

Dritter Abschnitt.

Von der Besserung des Menschen.

§. 74.

Einleitung.

Das Leben des Menschen ist nicht nur ein beständiges Fortschreiten zum Besseren, sondern auch eine beständige Verbesserung seiner vorhergehenden Maximen und Handlungen, weil er weniger durch fremde Beispiele, als durch die Erfahrung und die Folgen eigener Verirrungen weise wird. Man theilt daher auch die Besserung in die fortschreitende und radicale ein, und unterscheidet die dogmatische Ansicht derselben von der moralischen, die unserer Wissenschaft ausschließend zugehört. Es kommt hier aber theils auf die Möglichkeit derselben, theils auf die Veränderungen des sich zur Besserung neigenden Gemüthes, theils auf die Mittel der sittlichen Genesung selbst an.

Wenn es wahr wäre, was die sanguinischen Philanthropen behaupten, daß sich die Menschheit im beständigen Fortschreiten zum Besseren befände; so müßte das Buch der Geschichte, welches seit Jahrtausenden vor uns aufgeschlagen liegt, fleißiger von uns gelesen und sorgfältiger für das Leben benutzt

werden. Die Erfahrung spricht aber bestimmt für das Gegentheil. Schon Friedrich, der Große erinnert; die Thorheiten der Väter seien fast immer für die Kinder verloren, weil jedes Geschlecht sich nur durch die Folgen eigener Verirrungen belehren lasse. Damit stimmt auch die neueste Geschichte vollkommen zusammen; wir sehen in dem Jahrhunderte der Aufklärung ganze Geschlechter und Casten zu den politischen und religiösen Vorurtheilen der Vorzeit mit einer Verblendung zurückkehren, die uns fast beschämt, daß wir zu einem Geschlechte gehören, welches keine Anticyra heilen mag. Wenn wir uns aber auch auf den abgemessenen Kreis einschränken, den der Mensch bei seiner moralischen Bildung nicht überschreiten kann; so müssen wir doch die Besserung des unvollkommenen, aber schuldlosen Menschen, von der Besserung des verdorbenen und schuldigen wohl unterscheiden. Jene geht von einer Unvollkommenheit aus, die ihren Grund in den Schranken unserer Natur hat, und zu dem höheren Ziele unserer Vollendung mit dem unausgesetzten Bestreben fortschreitet, sich täglich selbst zu übertreffen. Das ist die Bahn der Pflicht, mit der sich die Sittenlehre in ihrem ganzen Umfange beschäftiget. Diese ist die neue Richtung des schuldigen Gemüthes auf den verlassenen Pfad der Tugend, oder die radicale Besserung, die nur durch eine gänzliche Veränderung des verkehrten Willens zu Stande kommt (Kants Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft S. 43. f.). Es ist Sache der Dogmatik, zu zeigen, daß die Ausdauer und der obsiegende Wechsel unserer moralischen Kräfte durch den Beistand des göttlichen Geistes erfolgt,

ohne den wir überall für die Veredelung unserer Natur nichts vermögen und leisten können (Jerem XXXI, 18. Phil. II, 13.). Die Schule nennt das die transitive Heiligung und setzet ihr die intransitive gegenüber, welche einzig von der Freiheit und Persönlichkeit des Menschen ausgehet (Matth. IV, 17. XI, 28.) und in der Sittenlehre allein zur Sprache kommen kann. Die Möglichkeit derselben liegt theils in der Anlage des Menschen zur Vernunft überhaupt, theils in dem Zusammenhange des Willens mit der Idee des Göttlichen ins besondere. Die Pflanze welkt, wenn die Wurzel zerstört ist; die Lebenskraft des Thieres verschwindet, wenn das Gift der Zerstörung in seinen Adern schleicht; auch der menschliche Organism kann so tief verwundet und zerrüttet werden, daß an keine Wiederherstellung desselben mehr zu denken ist. Wird hingegen der verblendete Verstand des Sünders von der Gewalt des sinnlichen Scheins befreiet; so hat auch die Sünde für den fehlenden Menschen ihren Reiz verloren und der Wille kehrt wieder gelehrig zu der Leitung der Pflicht zurück. Die Möglichkeit der Besserung beruht folglich auf der Gemeinschaft des Willens mit der Idee des Höchsten, als der Quelle der Pflicht, die das Wesen der unverdorbenen Menschennatur ausmacht. Nur dann, wenn sich der Sünder von dieser Idee losgerissen, sie vorsätzlich unterdrückt, dem Laster seine ganze Persönlichkeit hingegeben und seine sittliche Freiheit, im höheren Sinne des Wortes verloren hat, läßt sich die reale Möglichkeit seiner Besserung psychologisch nicht mehr nachweisen (§. 70.). Origenes will zwar, daß einstens auch die Teufel wieder gut und

mittel gegen den Rückfall in die vorige Sünde. Wer den flüchtigen Genuß der Sünde mit den tiefgefühlten Leiden der Seele vergleicht, die in ihrem Gefolge sind, der wird nun von der Thorheit seines früheren Beginnens so fest überzeugt seyn, daß die alte Versuchung nie mehr mit demselben Reitze für ihn wiederkehren kann. Petrus verläugnete feigherzig seinen großen Meister, und wurde nach dem bitteren Kampfe seiner Reue ein Held des Glaubens, der das Bekenntniß desselben mit seinem Blute versiegelte. Man vergl. Niemeyers Briefe an christliche Religionslehrer Th. III. S. 239. und an Pred. über die Reue, in den Predd. zur Beförderung eines moralischen Christenthums. B. I. Erlangen 1798. S. 215. ff. Reinhards christliche Moral. B. V. §. 498.

§. 78.

Von dem Rückfall und der späten Besserung.

Wenn der Sünder auf dieser Entwickelungsstufe seines Bewußtseyns dennoch rückfällig wird; so ist das ein Zeichen seiner unvollendeten Erleuchtung und Reue, welches an sich schon sehr bedenklich, und wenn die eingetretene Besserung vollkommen war, höchst gefährlich und fast verzweifelt genannt werden muß. Die späte Besserung hingegen ist zwar gewagt, oft unrein und erheuchelt, in jedem Falle schwer, mit schmerzlichen Kämpfen verbunden und ein, nach dem Verhältnisse der Schuld unersetzlicher Verlust der wah-

ren Seligkeit, aber keinesweges unmöglich und hofnungslos; sie stellt vielmehr die unendliche Liebe Gottes zu den Menschen durch ihren Erlöser und Heiland in das schönste und klarste Licht.

Das, was wir Heilung der Seele nennen, ist, nach Rochefoucault, oft nur ein Stillstand, oder eine Veränderung des Uebels, die, wie bei körperlichen Krankheiten, einen entschiedenen Rückfall in die vorige Sünde zur Folge hat. Es ist hier aber ein gedoppelter Fall wohl zu unterscheiden. Das moralische Recidiv kann in eine Zeit fallen, wo der Irrende seine moralische Erleuchtung noch nicht vollendet (Matth. XIII, 22.) und eben daher auch seine Reue und Traurigkeit zu früh abgebrochen hatte (Matth. XXVI, 51, 75.). Hier verschlimmert sich zwar die sittliche Verfassung seines Gemüthes unläugbar; auch ist hier der strengere Gebrauch geistiger Corrective, von welchem demnächst gesprochen werden soll, unerlaßlich; aber unmöglich wird darum die Rettung und Heilung des abermals Gefallenen noch keinesweges, weil die in dem Gemüthe vorhandene Geisteskraft nach einer stärkeren Anregung noch immer zu dem verlornen Gleichgewichte des freien Willens emporstreben kann. Tritt hingegen der Rückfall zu einer Zeit ein, wo die Besserung schon vollendet und ein neues Vorgefühl der künftigen Seligkeit in dem Herzen lebendig worden war (Hebr. VI, 4.); so finden wir zwar in ihm einen traurigen Beweiß für die Widerstehlichkeit der göttlichen Gnade, die von einigen Theologen der reformirten Kirche ohne Grund geläugnet wird, aber auch zugleich Ursache zu

den traurigsten Besorgnissen der psychologischen Unmög- lichkeit einer abermaligen und dauerhaften Erneuerung (2. Petr. II, 18 — 22.). Denn obschon die Liebe und Gnade Gottes unendlich ist, so hat uns doch seine Weisheit, der Natur eines endlichen Geistes gemäß, nur ein gewisses Maas der Freiheit und Willenskraft verliehen, die zwar auf dem Wege der Tugend und Beharrlichkeit mit ihr einer unendlichen Entwickelung und Belebung fähig ist, auf dem Pfade der Sünde und des Lasters aber, nachdem der Frevler vorsätzlich und wiederholt das Band der Gemeinschaft mit Gott zerrissen hat, zu einer Knechtschaft des Verderbens herabsinkt, welche die Gerechtigkeit fordert, und die sich, nach wiederholter und entschlossener Wahl des Bösen, selbst nicht mehr zur Erleuchtung, zur Reue und Hoffnung erheben mag. Wer aber seine Sünde nicht bereuen will und kann, der kann auch nicht mehr glauben und Gott vertrauen, folglich auch der an diese wesentliche Bedingung gebundenen Seligkeit nicht mehr mächtig werden. Es fehlt demnach keines- weges an entscheidenden Gründen, den Rückfall eines wahrhaft erleuchteten und gebesserten Menschen mit der Schrift (Hebr. VI, 6.) für der Verzweiflung nahe zu erklären, obschon der Beweis schwer zu führen seyn möchte, daß ein Zurückgefallener wirklich vorher erleuchtet und gebessert war. Ein Zeitgenosse Luthers, Geiler von Kaisersberg, in dessen zahlreichen ascetischen Schriften die Lehren der Refor- mation fast buchstäblich enthalten sind, hat in einer Sammlung von Bußpredigten, das Schiff der Pö- nitenz (Straßburg 1512.), in einer rauhen, kräf-

tigen Sprache über den Rückfall in die kaum verlassene Sünde, viel Gutes und Lesenswürdiges vorgetragen.

Der Aufschub, oder die Verspätung der wahren Herzensbesserung ist eine traurige, aber leider gewöhnliche Erscheinung in dem Reiche der Sittlichkeit, welche eben so wohl von der Trägheit (Hebr. XII, 1.) und dem Doppelsinne des menschlichen Herzens (Matth. VI, 24.), als von falschen Ansichten der Versöhnung und Sündenvergebung, wie sie das unwissende und abergläubische Pfaffenthum aller Confessionen zu eröffnen pflegt, begünstigt wird. Man muß deßwegen wohl beherzigen, daß die späte Besserung gewagt und gefährlich ist, weil der Sünder von einem schnellen Tode überrascht (Luk. XII, 20.) und in seinem unlauteren Gemüthszustande (Joh. VIII, 24.) der Ewigkeit entgegengeführt werden kann; davon nicht zu sprechen, daß, auch bei einer langwierigen Krankheit die Kräfte des Geistes und Willens schon zu stumpf und gelähmt sind, als daß sich von ihnen eine freie Richtung auf das Höhere erwarten ließe. Sie ist aber deßwegen auch oft unrein, erheuchelt und täuschend, weil die Furcht des Todes und der nahen Vergeltung keine unbefangene Ansicht des geistigen Lebens in Gott mehr gestattet; die Traurigkeit des Sünders bezieht sich daher nur auf das gefürchtete Uebel der Strafe, nicht aber auf das sittliche Uebel der bösen That; das Herz bleibt verwerflich, wie zuvor, und nimmt zu den äußeren Mitteln der Religion nur darum seine Zuflucht, weil es von ihnen eine Zauberkraft erwartet, die sie nicht haben und nicht haben können. Wäre der Verstand des Sünders aber auch hierüber vollkommen erleuchtet,

so muß ihm doch die späte Besserung überaus schwer fallen, weil jede Erinnerung an die begangenen Fehler ein Reitz zu ihrer Fortsetzung wird, dem der, von einer langen Herrschaft des Bösen befangene Wille kaum mehr widerstehen kann. Langjährige Spieler, Verschwender, Wollüstlinge und Lügner leiden an einem chronischen Uebel, welches auch die kräftigste Arznei des Geistes nicht plötzlich zum Stillstand zu bringen vermag. Je mehr die Sünde zur Gewohnheit und Fertigkeit geworden ist, desto schmerzlicher sind auch die Kämpfe der Reue und Zerknirschung bei dem drückenden Gefühle des inneren Unwerthes, und der Schwierigkeit, ja wohl selbst der Unmöglichkeit, die äußeren traurigen Folgen des begangenen Unrechts zu vergüten. Werden aber auch alle diese Hindernisse überwunden, so hat doch selbst die gänzliche Erneuerung des Gemüthes einen entschiedenen Verlust wahrer Vollkommenheit und Seligkeit zur Folge, weil auch die vollendete radicale Besserung den Sünder nur in den Stand der verlornen Schuldlosigkeit wieder einsetzt, also ihn nur auf den Standpunct des sittlichen Lebens zurückbringt, den er vor seinem Falle verlassen hatte. Es ist folglich die ganze Zeit seines der Thorheit gewidmeten Lebens für ihn verloren; er fängt die Tugend erst wieder an, in der er schon große Fortschritte gemacht haben könnte, und gleicht einem bösen Schuldner, der, wenn er auch mit seinen Gläubigern Friede geschlossen hat, doch sich erst aus seiner Armuth zu dem Erwerbe eines neuen Eigenthums emporarbeiten muß. Christliche Prediger haben sich demnach vor den ungemessenen Seligsprechungen bekehrter Missethäter und

langjähriger Sünder, die sich erst in der letzten Zeit ihres Lebens zu besseren Grundsätzen wandten, sorgfältig zu hüten, damit sie nicht den Dienst Christi in einen Sündendienst verwandeln (Gal. II, 17.), der sie zu Theilnehmern fremder Vergehungen macht. Ganz unmöglich und hofnungslos darf man indessen auch die späte Besserung keineswegès nennen, da der Uebergang von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit zur menschlichen Bestimmung überhaupt gehört, wir auch ferner die Verschuldung des Irrenden nicht zu messen vermögen, er auch gerade durch das tiefe Gefühl seiner Unwürdigkeit und Schwachheit zur innigen Rührung, Liebe und Dankbarkeit ermuntert werden kann (Luk. VII, 47. Jak. V, 10.), und Jesus selbst einem sterbenden Räuber noch eine glückliche Zukunft verheißt (Luk. XXIII, 39.). Es müssen daher auch spät sich erneuernde Sünder der Huld und Gnade Gottes empfohlen werden (Apostelg. XX, 32.), der allein das Räthsel unseres Lebens lösen und auch dem späten Arbeiter (Matth. XX, 9.) noch eine Wohnung (Joh. XIV, 2.) in seinem höheren Reiche anweisen kann. Man vergl. Töllners theologische Untersuchungen Th. I. St. 2. S. 43. Rösselt über den Werth der Moral und der späten Besserung. Halle 1763. S. 232. ff.

§. 79.

Von dem Vertrauen auf die Gnade Gottes.

Wenn der Sünder auf dem Wege der Erleuchtung und der Traurigkeit die Ueberzeugung gewonnen hat, daß er selbst seine Schuld nicht zu tilgen vermag; so steht ihm zu seiner gänzlichen Besserung noch eine Veränderung des Gemüthes durch das gläubige Vertrauen auf Gottes Gnade bevor. Die Vorwürfe seines Gewissens weichen nun der Ergebung in Gottes höhere Leitung; er betrachtet ihn als die Quelle seines geistigen Lebens, seiner sittlichen Freiheit, als den Urheber seiner Gerechtigkeit durch Christum, die er dankbar und freudig in sich aufnimmt; er feiert nun in dem Bilde des neuen Menschen seine Befreiung und Wiedergeburt, und durch sie seinen Eintritt in die Zahl der Begnadigten und Versöhnten. Nur in dieser Gemeinschaft kann das höhere Leben des Geistes beginnen, wo er auf der Bahn des Lichtes seiner Seligkeit entgegengeht.

Wie die Ordnung eines zerrütteten Hauswesens nur von dem Augenblicke an beginnen kann, wo die alten Schulden getilgt sind; so kann wahre Besserung auch nur dann statt finden, wenn das Gewissen des Sünders über die Unordnungen des vorigen Lebens vollkommen beruhigt ist. Eine unberichtigte, wenn schon schlafende Schuld, verschlingt oft durch ihr unerwartetes Hervortreten alle Früchte der neuen Spar-

samkeit. Eben so hat der moralische Bau der Besserung keine Haltung und Festigkeit, wenn er nicht auf dem festen Grunde des Glaubens aufgeführt ist. Gemeine Lebensphilosopheme von Schicksal, Ergebung und Selbstvergessenheit, die eine irreligiöse Moral empfiehlt, mögen zwar die äußeren Sitten regeln, lassen aber das Herz gänzlich ungebessert und bewähren ihre Kraftlosigkeit, wahre Erneuerung und Veredelung zu bewirken, durch die tägliche Erfahrung. Der über seine wahre sittliche Stellung erleuchtete Mensch überzeugt sich aber zuerst, daß er die Schuld seines Gewissens nicht aus eigener Kraft zu tilgen vermöge (Matth. XVI. 26.), weil alles Gute, was er von nun an beginnt, nur eine fortlaufende Rechnung der Pflicht, keinesweges aber eine überverdienstliche Handlung ist, die bei der unendlichen Verbindlichkeit des Menschen sich selbst widerspricht. Er wendet sich daher vertrauensvoll zur Gnade Gottes (Luk. XVIII, 13.), die dem Unwürdigen allein verzeihen und ihm die Wohlthaten des Lebens erhalten kann. Der Gedanke an die höhere Weisheit, die seinen Lebenspfad auch da noch gebahnt und bereitet hat, wo er aus eigener Verblendung irrte, erzeugt nun jene religiöse Ergebung (1. Joh. III, 19. f.), in welcher alle Vorwürfe des erwachenden Gewissens ihr Ende finden. Der vorhin noch Irrende erhebt sich nun zu dem Glauben an den heiligen Urheber seines Lebens, der die Entwickelung seiner sinnlichen und geistigen Kraft geordnet hat (Psalm CXXXIX, 16. Apostelg. XVII, 28.); zu dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes (Röm. III, 21.), die durch das Vertrauen auf den Mittlertod

Jesu (Röm. VIII, 34.) und durch die Aneignung seiner hohen Vollendung, die innere Verschuldung und Unvollkommenheit tilgt und den Frieden der wiedergewonnenen Unschuld in die verwundete Seele leitet (Röm. V, 1. f.). Wir müssen es der Glaubenslehre überlassen, alle diese Sätze theoretisch zu begründen und die von menschlichen Richterstühlen geborgten Formeln der Vermittelung, Bürgschaft, Genugthuung und Rechtfertigung von ihrem bildlichen Schmucke zu entkleiden. Die christliche Moral bedarf hier nur der gedoppelten Wahrheit, daß die Gerechtigkeit des Sünders von Gott kommt und nicht von den Menschen, und daß sie durch den Glauben an den sterbenden Mittler wesentlich ergriffen und angeeignet wird, so, daß der in dieser Zuversicht mit Gott versöhnte Sünder nun ein neuer Mensch und der Gemeinschaft des Lichtes (1. Joh. I, 7.) würdig wird. Das ist aber auch die Seele der christlichen Versöhnungslehre, in der eine Tiefe der Weisheit (Röm. XI, 33.) und für unser sündiges und schuldiges Geschlecht eine Kraft der Weihe und Erneuerung (Hebr. IX, 14.) liegt, die ihren himmlischen Ursprung (2. Corinth. V, 20.) beglaubigt. Vergl. De Wette's christl. Sittenlehre Th. I. §. 54. f. Schleiermachers christl. Glaube B. II. Berlin 1822. §. 128. f.

§. 80.

2. Moralische Therapie. Von der Selbstkenntniß.

Die bisher bezeichneten Veränderungen des Gemüthes bei der Besserung sind Anordnungen Gottes, von dem die Erweckung, Bekehrung und Wiederaufnahme des Versöhnten in die Zahl seiner Kinder kommt. Wohl aber ist es Pflicht des Menschen, vor Allem durch eine gründliche Selbstkenntniß seine wahre Stellung im Reiche Gottes in das Auge zu fassen. Denn wie groß auch bei unserer natürlichen Verblendung die Hindernisse dieser Selbsterforschung seyn mögen, so fehlt es doch nicht an Mitteln, sie zu befördern, und am Wenigsten an entscheidenden Verpflichtungsgründen, da ohne sie keine Reue und Besserung möglich ist.

Wenn man aus dem Standpuncte moralischer Gefühle über die Wahrheiten des Glaubens reflectirt; so ist die Religion früher, als die Theologie, und man kann es dann nicht begreifen, wie jene eine Tochter von dieser genannt werden mag (m. *Summa theol. christ.* Ed. 3. §. 2. s.). Aber diese psychologisch richtige Ansicht verschwindet sofort in der theologischen Wissenschaft, wo Gott als der letzte Grund aller Dinge, also auch des Abhängigkeitsgefühles von ihm betrachtet wird, an dem wir uns zu seiner Erkenntniß erheben. Hier ist er unser Arzt (2. Mos.

XV, 26.) und Heiland (1. Tim. II, 3.), der uns Jesum zur Erlösung und Heiligung verordnet (1. Kor. I, 30.) und durch ihn die Zeit der Buße und Erquickung sendet (Apostelg. III, 19. f.). Dieser ganze Abschnitt aber, von der ersten Erweckung des noch unbußfertigen Menschen an bis zu seiner gänzlichen Wiedergeburt, gehört nicht in die Sittenlehre (Reinhards christliche Moral B. V. §. 482. f.), sondern in die Dogmatik. Wir beschränken uns daher in der moralischen Therapie auf die wichtigsten Pflichten, die dem von Gott angeregten Menschen zu seiner Besserung obliegen, und die sich in der Hauptsache auf die Beförderung seiner Selbstkenntniß, die Unterhaltung seiner Reue, und auf stille Beruhigung zurückführen lassen. Die Selbstkenntniß ist die gründliche Einsicht dessen, was der Mensch in seinem sittlichen Verhältnisse zu Gott seyn soll und wirklich ist. Seneca nennet sie mit Recht den Anfang unseres Heils, weil ohne sie keine Kenntniß der Sünde möglich ist (*initium est salutis notitia peccati.* Epist. 28.) Dennoch sind die Hindernisse derselben so groß, daß man überall leichter gelehrte und gebildete, als sich erforschende und mit ihrem Inneren vertraute Menschen findet. Zuerst ist es schon die Gewalt unserer sinnlichen Triebe und des aus ihnen hervorgehenden sinnlichen Scheins, die uns von Gott und seinem Geiste abwenden (1. Kor. II, 14.), in dem wir doch allein ein treues Bild der Wahrheit und unseres eigenen Inneren zu finden vermögen. Man kann, um nur ein Beispiel anzuführen, die neuesten Schilderungen Napoleons von Omeara, Las Cases und

aus seinem eigenen Geständnisse im Exil nicht ohne die Bemerkung lesen, was dieser ausgezeichnete Mann zum Segen der Menschheit hätte werden können, wenn er nicht, von der Tiefe religiöser Ideen verlassen, in den chimärischen Entwürfen eines über sich selbst verblendeten Ehrgeitzes untergegangen wäre. Dazu kommt die natürliche Selbstliebe, die den Menschen verleitet, Vorzüge in Anspruch zu nehmen, die er nicht besitzt, die vorhandenen weit zu überschätzen, seine Unvollkommenheiten hingegen zu übersehen und die dunklen Tiefen seines verdorbenen Eigenwillens ganz unbeleuchtet zu lassen. Konnte doch selbst J. J. Rousseau in einem Buche, welches so viele Gebrechen seines Herzens enthüllt, der Täuschung nicht widerstehen, sich für den besten Menschen zu halten (moi, qui me suis cru toujours et qui me crois encore, à tout prendre, *le meilleur des hommes. Confessions* l. X. p. 74. der Zweibr. Ausg.). Man erwäge ferner die häufigen Zerstreuungen und Sorgen des sinnlichen Lebens, die den Menschen aus sich selbst herausreissen (Matth. XI, 22.), und zugleich seine Geneigtheit, jedes fremde Lob und jede Stimme der Schmeichelei als einen schuldigen Tribut zu betrachten, der seinen Vollkommenheiten gebühre. Man denke nur an die Lieblinge zärtlicher Väter und Mütter, an die Großen, Mächtigen und Reichen der Erde, an Personen, die in ihren Familien, in der Gesellschaft, bisweilen von ihren Mitbürgern selbst wegen einzelner Verdienste ausgezeichnet werden. Ihre Atmosphäre ist so voll Weihrauchduft, daß ihr Stolz leicht genährt und ihre Tugend vergiftet wird. Auch die Gewohnheit, im

geselligen Leben sich von einer möglichst vortheilhaften Seite zu zeigen, verleitet den Menschen, sich gegen Andere so oft zu verstellen, daß er zuletzt ein Heuchler vor sich selbst und seinem eigenen Gewissen wird. Am Nachtheiligsten wirkt zuletzt die sittliche Weichlichkeit des Menschen, der es zwar fühlt, daß er mit seinem Gewissen entzweiet ist, aber gerade deßwegen nicht den Muth faßt, eine ernste Rücksprache mit sich selbst zu nehmen. Er weicht vielmehr den Vorwürfen seines Inneren, wie ein böser Schuldner seinem Gläubiger, aus, fürchtet die Demüthigung, die ihn erwartet, und bedenkt nicht, daß seine Schuld täglich wächst und er folglich auch untüchtiger wird, aus ihr herauszutreten und ein neues Leben zu beginnen. Bei allen diesen Schwierigkeiten der Selbstkenntniß fehlt es indessen keinesweges an kräftigen Mitteln, sie zu befördern. Hier steht aber ein weises Suchen der Einsamkeit oben an. Es versteht sich, daß das nicht geschehen muß, seinen Schwärmereien nachzuhängen, sich romantische Ideale von Glückseligkeit zu träumen, oder durch den Nachgenuß begangener Thorheiten seine Einbildungskraft zu entweihen. Nein, entweder wird hier ein Weiser der Vorzeit unser Begleiter seyn, oder wir beschäftigen uns mit der Harmonie und Schönheit der Natur uud tragen diesen Gedanken auf die sittliche Verfassung unseres Inneren über. Die edelsten Menschen waren immer Freunde der Einsamkeit; selbst Jesus entwickelt hier seine großen Plane, bekämpft seine Versuchungen, läutert seine Wünsche und arbeitet hier an der Vollendung seines inneren Menschen. Es bleibt immer ein schlimmes Zeichen der sittlichen Verfassung

eines Gemüthes, wenn ihm die Einsamkeit zuwider und lästig ist. Noch wichtiger wird es, sich von Zeit zu Zeit eine Uebersicht seines Lebens zu verschaffen, um in der Vergangenheit Weisheit für die Zukunft (consilium futuri ex praeterito: *Seneca* ep. 83.) zu suchen. Wer sich selbst will kennen lernen, der wird sich auch fragen, wie weit sich sein Verstand für die höhere Wahrheit gebildet, ob er sich irgend eine Ungerechtigkeit erlaubt, welches Gute er unterlassen hat, ob er an Gott mit Freudigkeit denkt, oder sich vor ihm fürchtet, ob seine Wünsche und Neigungen nur auf irdische, oder geistige und höhere Güter gerichtet seien? Niemand war in diesem wichtigen Geschäfte fleißiger, als die Pythagoräer (*Pythagorae* carmen aureum, init. *Cicero* de legg. I, 22.); Luther empfahl die Selbstprüfung nach dem Dekalogus und der Haustafel seines Katechismus, was dem ungebildeten Menschen allerdings nützlich seyn mag; neuere Moralisten hingegen drangen auf die Anlegung eigener Tagebücher über unser sittliches Denken und Handeln. Gewiß läßt sich auch manches Gute von diesen mnemonischen Sittentafeln in Beziehung auf träge, leichtsinnige und an Förmlichkeiten gewöhnte Menschen sagen, welche Alles, was sie sehen und hören, in Protocolle und Registranden einzutragen pflegen. Aber von der anderen Seite läßt sich doch nicht läugnen, daß man bei diesem Geschäfte viele Zeit verliert, oft durch dasselbe ängstlich und verlegen, zur moralischen Schwärmerei verleitet und sogar in manche Verlegenheit verwickelt wird. Eine stille und ernstliche Selbstprüfung, namentlich in den feierlichen Abend-

stunden, scheint daher von der schriftlichen Controle täglicher Handlungen den Vorzug zu verdienen, weil sie der eitlen Redseligkeit und Andächtelei, der falschen Demuth, der Empfindelei und dem geistlichen Stolze weit kräftiger entgegenwirkt, als diese. Dabei vergleiche man sich fleißig mit edlen Menschen und ihrer Handlungsweise, namentlich mit denen, die uns Muster für unseren Beruf und unsere besondere Pflichten seyn können. Im Allgemeinen lernen wir zwar von jedem guten Beispiele, und von keinem mehr, als von dem Muster Jesu (1. Petr. II, 21.). Dennoch wird es möglich seyn, uns mit solchen Personen zu vergleichen, die uns an Alter, Beruf und äußeren Verhältnissen ähnlich und ein würdiges Vorbild wahrer Sittlichkeit sind, um uns gewissenhaft zu prüfen, ob wir uns ihrer Treue, ihrer Redlichkeit, ihrer Sanftmuth und ihres Edelsinnes rühmen können. Oft könnten wir schon Vieles von denen lernen, die uns umgeben; aber der Neid nagt lieber an ihren Tugenden und raubt uns dadurch ein wichtiges Mittel, zur Kenntniß unserer selbst zu gelangen. Die Beförderung derselben erfolgt endlich noch durch die Aufmerksamkeit und Empfänglichkeit für den Tadel unserer Mitmenschen. Da sie überall lieber meistern, als loben, so dürfen wir nicht fürchten, daß sie unsere Fehler übersehen, und wenn das auch scheinbar von unseren Freunden geschehen sollte, so werden uns doch gewiß unsere Feinde und Gegner nicht schonen. Gerade sie aber können, selbst da, wo sie leidenschaftlich, bitter und ungerecht sind, unsere größten Wohlthäter werden, wenn wir ihre Urtheile kalt, ruhig und unbefangen vernehmen. Schmerzen sie, so haben sie getroffen;

haben sie nahe, oder ferne gestreift, so machen sie vorsichtig; Pfeile, die weit vorüber fliegen, verdienen nicht einmal beachtet zu werden. Nur der selbstsüchtige und stolze Mensch verträgt keinen Tadel, und wer ihn nicht hören und benützen will, der ist auch keines Lobes werth. Die Verpflichtungsgründe, durch den Gebrauch dieser Mittel wahre Selbstkenntniß zu gewinnen, leuchten jedem unbefangenen Menschen von selbst ein. Es ist ja thöricht und widersprechend, Alles außer uns zu beurtheilen und wahrzunehmen, nur uns selbst und unsere Schwächen nicht (Matth. VII, 1 — 5.); wer diese Bekanntschaft mit seinem Inneren vernachlässigt, läuft überall Gefahr, zu irren und zu stolzen Anmaßungen verleitet zu werden; er ist dann unzufrieden mit der Welt und mit seinem Schicksale, weil er die ausgezeichnete Belohnung vermißt, die er glaubt verdient zu haben. Im Gegentheile geht aus der unbefangenen Erforschung unseres Inneren Wahrheit, Weisheit, Muth und Selbstvertrauen hervor, die, mit Bescheidenheit und Demuth im Bunde, zur dauerhaften Besserung und Frömmigkeit führt. Man vergl. *Charron* de la sagesse l. I. chap. 1. (deutsch von Willemer, Frankfurt 1801.), und namentlich Reinhards Predigten zur Schärfung des sittlichen Gefühls und der Aufmerksamkeit auf den Zustand des Herzens. Leipzig 1799.

§. 81.

Unterhaltung der Reue ohne Leichtsinn und Heuchelei, bis zur gründlichen Beruhigung.

Die mit dieser Selbstkenntniß verbundene Reue darf nun weder flüchtig abgekürzt, noch in äußerer Traurigkeit und Zerknirschung gesucht, noch übertrieben werden, weil sie in dem ersten Falle Leichtsinn, in dem zweiten Heuchelei, in dem dritten endlich eine sittliche Starrsucht erzeugt, die bis zur Verzweiflung steigen kann. Sie soll vielmehr in der Beruhigung endigen, die der Gedanke an die menschliche Schwäche und die erziehende Weisheit Gottes durch Vergessenheit des Vergangenen und das Vertrauen auf seine Gnade durch Jesum gewährt, weil nur aus ihr der Muth und die Fassung hervorgehen kann, die Bahn der Pflicht und Tugend mit neuem Eifer zu betreten.

Bei der Leitung derjenigen unangenehmen Empfindungen, die aus der genauen und gründlichen Kenntniß unserer selbst fließen, begeht man häufig Fehler, die auf die zu bewirkende Besserung einen sehr nachtheiligen Einfluß haben. Man fehlt nemlich einmal schon dadurch, daß man die Reue zu sehr abkürzt, weil man ihre unangenehmen Empfindungen für unweise und zwecklos hält. Der Irrende räumt zwar ein, daß er gefehlt hat und gesteht, daß er klüger hätte handeln können; aber er hat keinen Sinn für die inneren

Zerrüttungen, welche die Sünde in dem Gemüthe anrichtet; er ahnet es nicht, wie weit er durch sie in seiner Bestimmung zurückkam, und hat noch viel weniger einen Begriff von der relativen Unersetzlichkeit dieses sittlichen Verlustes. Bei dieser leichtsinnigen und flachen Ansicht des Lebens kehrt denn auch eine nur scheinbare Ruhe in das Herz zurück; man ergiebt sich schnell und harmlos in sein Schicksal, beruhigt sich durch das ähnliche Beispiel Anderer und wird von nun an zwar vorsichtiger in seinem Betragen, aber nicht weiser und besser. Leider behandeln oft viele Prediger ihre Gemeindeglieder nach diesen Grundsätzen und sprechen wohl von schweren Vergehungen noch in einem scherzenden Tone. Die so leicht Getrösteten fallen dann, nach einer kurzen und scheinbaren Genesung, wieder bald in ihre vorige Krankheit zurück, und ihr sittlicher Zustand wird dann noch bedenklicher und gefährlicher, als er vorhin war.

Ein anderer Fehler besteht darinnen, daß man das Wesen der Reue nur in äußerer Wehmuth, Traurigkeit und Zerknirschung sucht und seine Vergehungen durch sie abbüßen will, während der innere Mensch ganz unverändert bleibt, ja wohl gar einen heimlichen Stolz auf seine vermeinte Tugend nährt. So entsteht die Heuchelei (ὑπόκρισις, Uebernehmung einer geistlichen Rolle bei fleischlichen Gesinnungen), oder die Fortdauer des sittlichen Verderbens unter dem angenommenen Scheine der Tugend. Der reuige Wollüstling äußert scheinbar die größte Wehmuth über seine Vergehungen, unterhält aber nachher, wie vorhin, eine heimliche Verbindung mit Buhl-

schwestern. Der reuige Trunkenbold tritt nun mit einer andächtigen Miene einher, und überläßt sich seinem Lieblingsgenusse im Stillen bis zur Betäubung. Heuchler heißen diese Menschen, weil sie häufig ihren inneren Unwerth selbst ahnen (Matth. XXIII, 5. Joh. XII, 6.), aber doch Andere täuschen wollen, entweder durch laute Andachtsübungen und Gesänge, oder durch demüthig gesenkte Blicke, oder durch eine bedeutungsvolle Entfernung von rauschenden Vergnügungen, oder durch eine geräuschvolle Wohlthätigkeit. Nicht selten geht diese Verblendung so weit, daß sich der Heuchler über sich selbst täuscht und seine groben Vergehungen nur für Schwachheiten der Kinder Gottes hält (Luk. XIII, 26. Mark. VII, 2.). Wir haben hier von den Ursachen der Heuchelei, von ihrer Verwerflichkeit und den wirksamsten Mitteln gegen sie zu handeln. Dieser von Jesu so nachdrücklich verworfene Doppelsinn entsteht aber theils aus einer moralischen Trägheit des Geistes in der Erforschung des Wahren und Guten: theils aus absichtlich übertriebenen Vorstellungen von der Schwäche der menschlichen Natur und ihrem sittlichen Unvermögen; theils aus falschen Vorstellungen von der Gnade Gottes und der Versöhnung seiner Gerechtigkeit durch das stellvertretende Verdienst Jesu, der man sich durch ein bloßes historisches Fürwahrhalten versichern will; theils in dem Wahne, daß der Gebrauch der äußeren Tugendmittel schon an sich, und ohne Erneuerung des Gemüthes durch den Glauben, wirksam sei (*opus operatum*). So ist nur der äußere Mensch bei der Besserung thätig; die Einbildungskraft wiegt sich in dunkle, mystische Bilder ein; der Geist

bleibt unerleuchtet, der Wille ungeheiligt, der geistliche Stolz wächst und der Heuchler ist vollendet. Wie verderblich aber die Heuchelei für die wahre Besserung sei, läßt sich mit leichter Mühe nachweisen. Sie erhält ja den Verstand in einer beständigen Unmündigkeit in der Erkenntniß Gottes und unserer Bestimmung; sie ist das Grab aller Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit und Redlichkeit; sie eröffnet den sträflichsten Neigungen immer eine geheime Freistätte und verleitet dennoch zum Stolze, zum Dünkel und zu den härtesten, ungerechtesten Urtheilen über Andere (Luk. XVIII, 11 — 14.). Soll der Heuchler von seiner Verkehrtheit zurückgebracht werden, so muß man ihm zeigen, daß der von Gott erleuchtete Mensch keinesweges so unfähig zum Guten ist, wie der Frömmler meint; daß die zu große Herabwürdigung unserer Tugend sehr oft Niedrigkeit und geheime Lasterliebe verräth; daß die äußere Traurigkeit und Zerknirschung bei dem Geschäfte der Besserung etwas Zufälliges und von dem Ernste des einsamen Selbstforschers ganz Verschiedenes ist; daß selbst die Versöhnung durch den Tod Jesu die sittliche Ordnung der Dinge nicht aufhebt, sondern durchaus eine freie und gründliche Herzensbesserung zur Folge haben muß; und daß Vernunft und Christenthum die Heuchelei als den schändlichsten Doppelsinn verwerfen (Luk. XII, 1.).

Ein dritter Fehler bei der Reue besteht endlich darinnen, daß man den über seine Thorheiten bekümmerten Sünder zu hart und streng behandelt, indem man die Folgen seiner Vergehungen übertreibt, oder ihm Uebel aufbürdet, welche nicht mehr auf seine

Rechnung kommen (wie das z. B. in der Moral und den Predigten von Leß geschieht); oder daß man die Sünde, gegen die Schrift (Hiob XXXV, 6.), als eine unendliche Beleidigung Gottes und seiner Heiligkeit betrachtet; oder daß man die Strafen der Zukunft zu furchtbar darstellt; oder daß man von dem sich Bessernden eine bestimmte Bußpsalmslitanei, ein gewisses Maas von äußerer Traurigkeit und Wehmuth fordert. Diese austere und mönchische Behandlung hat oft die Folge, daß der sich Bessernde entweder seinen Vorsatz, sich zu bekehren, als zu schwer und unausführbar aufgiebt und wieder ein Bösewicht wird; oder daß er in eine gewisse sittliche Starrsucht versinkt, an seinem Heile verzweifelt und wohl gar das Opfer einer verzehrenden Schwermuth wird. Es darf daher die Reue nur solang in dem Gemüthe des sich bessernden Sünders unterhalten werden, bis die Erkenntniß des Guten in seiner Seele lebendig geworden ist und sich bessere Vorsätze seinem Inneren tief eingeprägt haben. Man vergl. Reinhard von der Pflicht, Geduld mit sich selbst zu haben (Predd. im Jahr 1800. gehalten B. I. S. 146. f.), und von der auffallenden Kraftlosigkeit der Vorsätze, die wir zu unserer Besserung fassen (Predd. im Jahr 1802. geh. B. I. S. 160. f.).

Hiernach ist nur noch der Gebrauch wirksamer Beruhigungsgründe nöthig, um die Rechnung mit der Vergangenheit abzuschließen, der Seele den verlornen Frieden wiederzugeben und die gefaßten guten Vorsätze in wirklich gute Handlungen zu verwandeln. Folgende Gedanken sind hier von Wichtigkeit.

1) Der Mensch ist kein vernünftigsinnliches, sondern

ein sinnlichvernünftiges Wesen (Hiob IV, 17 — 19.). Er hat nur ein gewisses Maas von Kraft, mit der Sünde zu kämpfen; die Begierde reitzt und übermannt ihn leicht. Diese Betrachtung beruhigte David (Psalm LI, 7.), und Paulus (Röm. VII, 18.), als er sich unter der pharisäischen Disciplin doch von mancherlei Vergehungen gebeugt fühlte. Es ist gut, den Menschen zu seiner Würde zu erheben, wenn man ihn zum Guten ermahnt; aber es ist auch zuweilen weise, ihn an seine Schwäche zu erinnern, wenn er gefehlt hat.

2) Der Mensch reift durch Verirrungen zur Tugend. Wie keiner den Weg zur Wahrheit findet, ohne sich vorher auf Abwegen verloren zu haben, so wird auch Niemand tugendhaft werden, der nicht vorher gesündigt hätte (Hiob XIV, 4. 1. Joh. I, 8.). Wie der Irrthum für den ungebildeten Menschen Scheinwahrheit ist, so ist ihm die Sünde ein Scheingut, dessen verführerischen Reitzen er sich schwer zu entziehen vermag. Es würde Frevel seyn, diesen Gedanken als eine leitende Norm für die Zukunft zu betrachten (Röm. III, 8.), die als unendliche Freiheit vor unseren Blicken liegt; aber beruhigend für die Vergangenheit ist sie ohne Zweifel, und ihr allein gehört der christliche Determinismus an.

3) Auch in der Erinnerung an die erziehende und gnädige Führung Gottes (Tit. II, 12.) liegt viel Tröstliches. Allerdings hat der Fehlende frei gehandelt, und insofern kann ihn nichts von seiner Schuld befreien (Jerem. XIII, 9.). Aber seine Sinnlichkeit, der Zusammenfluß von Umständen, die seinen Fall herbeiführten, die unglückliche Stimmung der Seele, die ihn beschleunigte, stand doch nicht in seiner Gewalt. Es ist also

